

من الشرق والغرب

نحو الطريق الجمَّهيري

بقلم:
عبد المنعم مغازي سرور

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

هذه الكلمات التي أقدمها في هذا الكتاب هي قراءات أردت من تقديمها التعبير عن المنفعة التي تستطيع جهاهير الناس أن تجدها في الاطلاع . ولقد فكرت في بادئ الامر أن أقدم بعضا من هذه القراءات في العلوم والفنون المختلفة غير أنني وجدت من المفيد أن أخصص هذا الكتاب لبعض القراءات في أسمى موضوع فكر فيه الانسان وهو « الالهييات » .

وأرجو أن أكون قد وفقت في ربط هذه القراءات بعضها ببعض على الصورة التي قد يكون فيها نفع لجهاهير القراء .

وكما قلت في ختام الكتاب اننى أقدمت على تقديم هذه الكلمات عن «الله تعالى» لشعورى أن الجهاهير في حاجة الى التزود من معرفته تعالى . لهذا ، وليقيني أن فى تقديم مثل هذه القراءات نفعاً للناس فانى التمس العذر من أسياتى المتخصصين اذا رأوا خلو هذا الكتاب من جديد ، مرددا قول الامام الرازى :

نهاية اقدام العقول عقال
وأكثر سعى العالمين ضلال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا
سوى أن جمعنا فيه «قيل وقالوا»

المعرفة

إذا دقق المرء النظر في أمر « المعرفة » بين الناس وجدها تتفاوت بينهم قوة وضعفاً ووجد أن « معرفة » كل شيء أمر مستحيل على أي من الناس ، ولهذا يلمس الناس أن هناك أموراً كثيرة وكثيرة جداً تخفى على كل واحد منهم .

ويقول الدكتور أحمد زكي في كتابه « مع الله في السماء » (١) :

« والمعرفة كانت في سوائف القرون ذات طرق غير معبودة يسلكها القليل ، ويسلكونها عاماً ويتركونها أعواماً ، والمحصول الذي يعودون به من هذا الطريق كان قليلاً ، كان فيما بين بعضه وبعض اختلاف تقطعت به فيما بينهم العلائق ، لأنه كان محصولاً يلتقط اللاقط ما يلتقط منه اعتباطاً ، لأن العاملين على التقاطه ، على قلتهم ، كانوا أفراداً ، لم يربط بينهم رباط ولم تجمعهم جامعة .

وعلى غير هذا صار حال المعرفة منذ قرنين أو ثلاثة انتظمت أمورها ، وتعبدت طرقاتها ، وترابط رجالها ، واجتمعوا فئسات عدة ، كل في سبيل ، يستهدفون هدفاً واحداً ، يخططون له ، على التعاون ، خططاً واحدة أو متشابهة ، وتتفرع السبيل الواحدة فتتفرع الفئات العاملة فيه ، وكل ما يجده الباحثون المتواصلون في كل بقاع الأرض ، يرقم في كتاب وكتاب وكتاب ، وتقرأ الكتب فيمحصها الرأي والنقاش .

ويشير الدكتور أحمد زكي إلى عدم المعرفة الكاملة لدى الإنسان فيقول في موضع آخر من كتابه :

« على أن الآراء التي يقول بها العلم نوعان : نوع مؤكد يقول به العالم بإيمان كإيمانه بوجوده وإيمانه بأنه هو الذي يتكلم لا غيره :
مثال ذلك أن كل جسم ينجذب إلى مركز الأرض وأن سرعة سقوطه

(١) مع الله في السماء للدكتور أحمد زكي مدير جامعة القاهرة سابقاً ص ١٩ .

تزداد (٣٢) قدما فى كل ثانية من سقوطه اذا لم يعقه نبي الطريق عائق .

ومثال آخر : ان الماء يتركب من أكسجين وأيدروجين .

أما النوع الآخر من الآراء فيقع بين الشك واليقين على درجات مختلفات :

مثال ذلك : أنك تجلس فى دارك تستمع الى حديث يذاع أو غناء أو موسيقى على موجة طولها (٢٥) مترا . موجة ؟ أو أن تقول : ان هذا الضوء الذى تقرأ فيه نهارا أو تقرأ ليلا يتألف من موجات ضوء تقع ما بين كذا وكذا طولاً . موجات ؟ أى موجات هذه ؟ أكالأمواج على سطح الماء هى ، أم كأمواج الصوت اذ يسير فى الهواء ، أم حقول مغناطيسية كهربية يجرى فيها الضعف والقوة متعاقبين «متراوحين» على وتيرة واحدة : أم أثر لأشياء كالأجسام الصغيرة المتناهية الصغر يلاحق بعضها بعضا ؟

وهنا بين الغرضين الأخيرين يصبح الرأى العلمى فى بعض حيرة ، ويصبح رأى «الموجة» داخلا فى نطاق ذلك النوع الآخر من الآراء التى يقول بها العلم : تلك التى تقع بين الشك واليقين على درجات مختلفات « الى حين » .

وقد استرعى نظرى وأنا أطلع فى كتاب « المؤتمر العلمى العربى الثالث » (١) بحث جاء فيه :

« ان المناطق المتجمدة الجنوبية والشمالية تؤثر ولا ريب تأثيرا عميقا فى أحوالنا الجوية ، ولا يخفى أن الرواد العظام تبينوا فى عهدهم أن القارة المتجمدة الجنوبية التى لا تزال ممتنعة الا على عدد قليل منهم انما هى أعلى قارة على سطح الارض . وفوق هذه الهضاب العالية من الجمد الدائم نجد كتلة ضخمة من الهواء البارد كأنها كأس مقلوبة من الهلام الصافى تغطى سطحها مساحته ملايين من الاميال المربعة ، وبين الحين والحين تنحدر من أعالي الهضاب كتل متحركة من هذا الهواء البارد وكأنها مندفعة بطاقة لا يعرف سرها فتحدث فى جو الارض أمواجا ترجه رجا وتؤثر فى الارض كلها » .

وقفت كثيرا عند العبارة التى تصف اندفاع الكتل المتحركة من

(١) بيروت سبتمبر سنة ١٩٥٧ - مطبعة التاليف والترجمة والنشر - القاهرة سنة ١٩٥٨ .
والفقرة موجزة من صفحتى ٤٤ ، ٤٥ .

الهواء البارد بطاقة سرها غير معروف ، ووجدت فيها تأكيدا لما هو معلوم
لنا من أن أسرار الكون التي تخفى عن الانسان لا نهاية لها .

وإذا كان من بديهيات الامور أن وراء كل نظام منظما لزم أن يكون
هناك «مدبر» لنظام الكون ، وإذا كان من البديهيات أيضا أن صانع الشيء
أقدر الناس على معرفته لزم أن يكون «مدبر» الكون فقط هو الذى يحيط
بكل أسرارهِ . انه «الله تعالى» الذى تزداد معرفتنا بذاته بين الطبيعة حيث
تكون النفس أكثر شفافية وأقرب الى صفاء « الروح » وأبعد عن زيف
« المادة » :

تلك الطبيعة قف بنا ياسارى حتى أريك بديع صنع البارى

فقد قدر لانسان أن يكون هناك على قمة احدى هضاب المناطق
المتجمدة الجنوبية ، وشاهد تلك الكتل المتحركة من الهواء البارد تدفعها
طاقة لايعرف كنهها ، أقول اذا قدر للمرء ذلك ، وإذا كان من أصحاب
« التنوق » - أدرك أن « الله » موجود .

ولم يتوقف الفكر الانسانى لحظة واحدة عن التفكير فى «الله» ، كما
أن الانسان كثيرا ما يجد نفسه فى غمار هذا التفكير لصلاح أحواله فى
الدنيا قبل الآخرة ، وأنا لا أتصور مجتمعيا يستقيم حاله دون أن يكون
مؤمنا بالله ودائم السعى الى معرفة ذاته .

ولا شك أن الايمان بوجود الله ومعرفة « ذاته » تعالى بأى وجه من
وجوه المعرفة لدى الانسان - تتفاوت قوة وضعفا بين انسان وآخر ، أو
على حد تعبير الدكتور أحمد زكي فى كتابه السابق الاشارة اليه : « فرغى
عائل بين أن يعبد الجاهل وأن يعبد العالم » .

« الجاهل الذى يعبد الله وهو لا يدري شيئا عن الله ، وعن محكم آثاره
كما يكشف عنها العلم كاد يعبد الله كما يعبد الصنم ، لان اقتناعه بقدرته
الله وبعظمة الله فى أسلوبه وفى منهجه وفى مقداره كمثل اقتناع يقتنعه
عابد الوثن بوثنه : ينشأ عابد الوثن على ما نشأ أبواه ! قيل له : انه
قدير ، فأمن ! وانه يعطى الشر ويعطى الخير فأمن ! وحفظه أبواه مايدفع
به تقمته ، ويستندر به نعمته ، فراح يتلو صباح مساء كالبيغاء .

فهذه عبادة الجاهل !

قل فيها ماتقول ، واعتذر عن أهل الجاهل بما تعتذر فلن يغير هذا
من الواقع شيئا !

وغير هذا عبادة العلماء :

ان عبادة العلماء ليست عبادة لفظ فحسب ، وانما هي عبادة فكر ،
وعبادة تأمل ، فهي عبادة فكر أولا ، ثم لفظ ثانيا ، واللفظ أفرغ ما يكون
اذا لم يملأه معنى ! »

ويقول المؤلف في موضع آخر من كتابه : «وعند العالم انه ليس من
الضروري لتؤمن بشيء أن تراه ، فهو يرى آراءه استنتاجا في سلاسل من
المعقولات طويلة ، وهو قد يتهم الشيء الذي يراه رأى العين احتراسا من
خداع العيون وانخداع الاوهام .

والله لم يره أحد ، ولا أحسب أن انسانا على ظهر الارض سوف يراه
حتى لو صح أنه شيء يرى ، فالله معنى ، ليس كالعلم ما يشبه ان كان
مما يدخل في نطاقه أو ليس كالعلم ما ينفيه ، وهدفنا (أى هدف المؤلف
من كتابه) اثبات معنى الله ، فاثبات وجوده باثبات الوحدة القائمة في هذا
الوجود . »

كانت رسالة «ابن طفيل» فيلسوف الاندلس المسماة «حى بن يقظان»
بمثابة اجابة عن سؤال وجه اليه وطلب فيه السائل من ابن طفيل أن
يبين اليه ما أمكنه بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ
الامام « الرئيس » أبو علي بن سينا (١) .

ويجيب ابن طفيل مبتدئا بمقدمة الى أن يقول :

« وقد خرج بنا الكلام الى غير ما حركتنا اليه بسؤالك بعض خروج
بحسب ما دعت الضرورة اليه وظهر بهذا القول أن مطلوبك لم يتعد أحد
غرضين :

اما أن تسأل عما يراه أصحاب المشاهدة والأذواق والحضور في طور
الولاية ، فهذا مما لا يمكن اثباته على حقيقة أمره في كتاب ، ومتى حاول
أحد ذلك وتكلفه بالقول أو الكتب استجالت حقيقته ، وصار من قبيل
القسم الآخر النظري لانه اذا كر الحروف والاصوات قرب من عالم
الشهادة ، ولم يبق على ما كان عليه بوجه ولا حال ، واختلفت العبارات فيه
اختلافا كبيرا ، وزلت به أقدام قوم عن الصراط المستقيم ، وظن بآخرين

(١) كتاب « حى بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهوردي » تحقيق وتعليق المحرم
أحمد أمين - دار المعارف .

ان أقدامهم زلت وهى لم تنزل ، وانما كان كذلك لأنه امر لانهاية له فى
حضرة متمسعة الأكناف محيطية غير محاط بها .

والغرض الآخر من الغرضين اللذين قلنا ان سؤالك لم يتعد أحدهما
هو أن تبتغى التعريف بهذا الامر على طريقة أهل النظر ، وهذا - أكرمك
الله بولايته - شىء يحتمل أن يوضح فى الكتب وتتصرف به العبارات ،
ولكنه أعدم من الكبريت الاحمر ولاسيما فى هذا الصمغ (يقصد الاندلس)
الذى نحن فيه لأنه من الغرابة فى حد لا يظفر باليسير منه الا الفرد بعد
الفرد ، ومن ظفر بشىء منه لم يكلم الناس الا رمزا ٠٠٠ الخ » .

فابن طفيل يرى اذن أن هناك فريقا خاصا من الناس يسعى الى
معرفة الله تعالى اما عن طريق «المشاهدة والذوق» أو عن طريق «النظر» .
ونجد تمييزا أوضح للفرق بين الطريقتين « لطاش كبرى زاده »
المتوفى سنة ٩٦٢ هـ فى كتابه «مفتاح السعادة» (١) اذ يقول :

« ان طريق الاستدلال (أى طريق النظر والفلسفة) هو طريق العلماء
الراسخين ، وان طريق المشاهدة (أى التصوف) هو طريق الصديقين وقد
ينتهى كل من الطريقتين الى الآخر ، فيكون صاحبه مجعما للبحرين : أى
بحرى الاستدلال والمشاهدة ، أو العلم والعرفان ، أو الشهادة والغيب .
واذن فقد عرفت أن السالكين الى الحق (أى الباحثين عن الله تعالى)
نوعان :

الاول من يبتدىء من طريق العلم الى العرفان ، ومن طريق الشهادة
الى الغيب .

والآخر : من ينجلى الحق له بالجذبة الالهية مبتدئا من الغيب ثم
ينكشف له عالم الشهادة : قال بعض العارفين : يشبه أن يكون الاول
طريقة الخليل حيث ابتداء من الاستدلال بأقول الشمس والقمر الى وجود
رب العالمين ، والآخر طريقة الحبيب (محمد صلى الله عليه وسلم) حيث
ابتداء بشرح الصدور وكشف له سبجات وجه ذى الجلال حتى انمحق
جميع ما أدركه وتلاشى فى ذاته ولم يبق له لحظة الى نفسه لفنائته عن
نفسه ، فتحقق أن كل شىء هالك الا وجهه ذوقا وحالا لا علما وقالا : هذا
حال الجامعين بين المرتبتين ، وأما السالكون الى احدى الطريقتين فقد
اختلفوا :

(١) من كتاب « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » للمرحوم مصطفى عبد الرازق .

قال أرباب النظر (أى الفلاسفة) : الأفضل : طريق النظر لان طريق
التصفية (أى التصوف) صعب الوصول لان مسلكها وعرف وافضاءها الى
المقصد بعيد لأن محو العلائق (١) الى حد يؤدي الى انكشاف المعارف
معتذر بل قريب من الممتنع : وان أفضى الى المقصد فثباته أبعد منه .
فأدنى وسواس وخاطر يمحو ما حصل ويقطع ما وصل . على أنه قد يفسد
المزاج ويختلط العقل فى أثناء تلك المجاهدات الصعبة والرياضات الشاقة .

وقال أرباب التصفية (أى المتصوفة) : العلوم الحاصلة بالنظر (أى
الفلسفة) لا تصفو فى الأكثر عن شوب أحكام الوهم ولا تخلصن من مخالطة
الخيال فى الغالب ، ولهذا كثيرا ما يقيسون الغائب على الشاهد فيضلون
ويضلون كما تراه فى أكثر مذاهب الاعتزال (٢) وغير ذلك من اعتقادات
الجهال من أصحاب الضلال ، وأيضا لا يتخلصون فى مناظراتهم ومباحثاتهم
عن اتباع الأهواء والعادات بخلاف التصوف ، فان ذلك تصفية للروح
وجلاء للنفوس وتطهير للقلوب من أحكام النفس وتخليها عن الأوهام
والخيالات ، فلا يبقى الا الانتظار للفيض من العلوم الالهية الحق ، فتتكشف
عليهم علوم الهية ومعارف ربانية ، ويرد عليهم وارد الهام هو حديث عهد
يربه .

وأما وعورة المسلك وبعده فلا يقدر فى قوة اليقين وصحة العلم مع
أنه يسير على من يسر له الله تعالى ، من السالكين سبل أنبيائه والمتبعين
لكمال أوليائه .

وأما اختلال المزاج فان وقع فيقبل العلاج لانهم أطباء النفوس
والأرواح !

يتبين للقارىء مما سبق أن هناك طريقين للمعرفة :

أحدهما طريق « النظر » وسلاحه « العقل »

والآخر طريق التصفية وسلاحه « تصفية النفس وطهارة القلب » ،
وكلاهما عزيز المنال الا على فريق خاص من الناس ، كيف لا والاول
يشترط «الرسوخ فى العلم» والآخر يشترط «التجرد التام من شوائب
النفس» ، فالامر جليل ولا يمكنك أن تبحث فيه الا اذا تفرغت له تفرغا
تاما وركزت كل فكرك فيه !

(١) أى ان يقطع المرء كل علاقة له بشئون الدنيا .

(٢) المعتزلة فرقة اسلامية فكرية مشهورة .

فتعال معي أيها القارئ الى جولة محدودة لنرى من خلالها ملامح كل من الطريقتين .

طريقة النظر (أو الفلسفة)

لا بد أن كلا منا فكر ذات يوم في الكون وخالقه ، ولا بد أن كلا منا ذهب في فكره هذا الى حد معين ، ثم وجد نفسه عاجزا عن متابعة التفكير، غير أن العالم لم يخل في أي عصر من العصور من فئة من الناس أتبع لها أن تذهب الى اغوار عميقة في هذا النوع من الفكر ، ذلك هو طريق النظر أو طريق الفلسفة ، فمن الفلاسفة ؟ وماذا قالوا عن «الله» جل شأنه ؟

يستعرض الاستاذ العقاد - رحمه الله - في كتابه «الله» (١) عقائد الاقوام التي تقدمت في عصور الحضارة في كل من مصر والهند ، والعين ، واليابان ، وفارس ، وبابل ، واليونان ، وأخيرا يستعرض بنى اسرائيل ، ثم يقول (٢) :

« لقد آمن الانسان بالاله الواحد من طريق العقيدة قبل الميلاد بأكثر من عشرة قرون ، ولكنه لم يعرف «السبب الاول» من طريق الفلسفة الا حوالي القرن الرابع قبل الميلاد ، وكان جل اعتماده في ذلك على الدين :

فمن الدين تلقى الفلاسفة فكرتهم عن الروح ، ومن الدين تلقوا فكرتهم عن بطلان الظواهر المادية ، ومنه تعلموا التفرقة بين العقل والمادة ، فتعلموا كيف ينفذون الى ما وراء الحس ويوغلون في تصفية كنه الموجودات الى أعماق لا تغوص فيها الاجسام وآفاق لا تدركها الابصار ؟

وقد استعاروا من الاديان الاولى عقائد المؤمنين بها في تحليل اصول الكائنات ، «والتنبؤ» عن مصيرها بعد وفاء آجالها من الوجود ، فقالوا : ان السماء والارض خلقتا من الماء ، وقالوا بالدورات الكونية التي تبديء العالم وتعيده كرة أخرى على طول الادهار والآباد (٣) ، وقالوا بالحساب والعقاب كما قال سابقوهم من المتدينين ، وفهموا أن قدرة الله تخالف قدرة القوى المادية التي تعمل بالجهد والعناء ، فتعلموا أن الله يخلق بالكلمة أو بالمشيئة فيفعل ما يريد ، وأخذوا من الديانات القديمة صوابها وخطأها

(١) كتاب «الله» للمرحوم الاستاذ عباس العقاد - الطبعة الثالثة .

(٢) ص ١٢٢ .

(٣) قال أبو العلاء المعري :

رب لحد قد صار لحدا مرارا ضاحك من تزاحم الأضداد
ودفين على بقايا دفين في طسويل الأزمان والآباد

وحقائقها وأوهامها ثم محضوها ومحضوها ، فلم يجسأوزوا بالتمحيص
والتمحيص آفاق الايمان بوحدانية الله .

واننا لنحسب أن الاهتداء الى القوة الروحية أو قوة العقل هو أعلى
ما ارتفع اليه فكر الانسان وضميره بالهام الدين وبحث الفلسفة والعلوم ،
فليست القوة كثافة ولا مادة مجسمة للعينين واليدين ، وان القوة المادية
نفسها حين تدخل في حساب العقل أقرب الى أن تقاس بالارقام
والتقديرات من أن تقاس بالثقل والضخامة ، بل الثقل نفسه ليس هو الا
معنى من المعاني نسميه بالجاذبية وتقيسه بالتقديرات الرياضية .

ولهذا نستكبر على البادئين بهذه الفكرة المنزهة قبل عشرات القرون
أنهم وثبوا اليها وثبة واحدة وقصدوا بها ما نقصده اليوم حين نتكلم في
الفلسفة تارة ونتكلم في العلوم الطبيعية تارة أخرى .

ونتخذ من تطور هذه الفكرة مثالا للاساليب الانسانية في الوصول
الى حقائق الاشياء ودليلا على القاعدة التي نقررها لوزن الاطوار الدينية
بميزانها الصحيح ، وهي أن العبرة بالوجهة التي تبلغها لا بالدواعي التي
تحركنا الى تلك الوجهة ، وان قصد الانسان لا يعبر تمام التعبير عن قصد
القضاء الذي يسيره ويفريه بالعمل والاجتهاد .

فنحن نرجح أن العقل الذي خطر له أن الله يخلق بكلمة ولا يخلق
بجهد من جهود الحركة المادية - قد استعار هذه الفكرة السامية من شيء
رأه لا من شيء بحثه واستقصاه .

وأقرب هذه الاشياء المرئية اليه هي قدرة الساحر على التأثير بكلمة
يقولها والسيطرة على الاجسام والاجرام الضخام بالهمهمة والتعزيم وهي
ضرب من الكلام .

والله أقدر من الساحر ، فاذا قدر الساحر أن يحرك الصخور بكلمة ،
ويكسر السلاح بكلمة ، ويقتسل العدو الشجاع بكلمة - فأولى بالخالق
الأعظم أن يملك هذه القدرة ويملك ما هو أعظم منها وأولى بالمضاء ونفاذ
المشيئة : انه يشاء فيكون ما يشاء .

فلما جاءت الفلسفة وتناولت هذه الفكرة الكبرى لم تصل الى شوط
أبعد من شوطها ، ولكنها وصلت الى بداءة أقوم من بداءتها ، فكان مثلها
في هذا كمثل من وجد الكنز ، ورسم الدروب التي تؤدي اليه ، وكان مثل
الأسبقين كمثل من عثر بالكنز فوقه فيه وبقي الكنز بجوهره ونفاسته لمن
يسلك اليه منهجه القويم .

وسنرى للفلسفة - كما رأينا للعقيدة (١) - بدايات كثيرة كهذه
البداية وتوفيقات كثيرة كهذا التوفيق .

بل سنرى ان بداية الفلسفة نفسها لم تخل من توفيق بين لا يد فيه
لتدبير أصحابه .

ويتابع الاستاذ العقاد كلامه عن الفلسفة والفلاسفة - فيؤرخ بدء
الفلسفة فى القرن السادس قبل الميلاد ، ويصف مكان الفلسفة اليونانية
بأنه رقعة من الارض على اتصال بأبناء كل دين قديم من تخوم الهند الى
ضفاف النيل ، الى أن يقول (٢) :

« وأول المشهورين من فلاسفة اليونان طاليس المليطى الملقب بأبى
الحكماء » .

ويوجز الاستاذ العقاد مذهب طاليس الفلسفى ويختتم هذا الموجز
بقوله : « والعالم على زعمه مملوء بالأرباب وهى التى تحرك فيه كل متحرك
من الحى والجماد » .

ثم يتابع كلامه عن الفلاسفة فيقول عن انكسماندر الذى جاء بعد
طاليس : « ان مسألة الخلق عنده مسألة تحول من شكل الى شكل ومن
صورة الى صورة وليست مسألة انشاء أو احداث بعد عدم » ثم يقول :

« ولم يزد اناكسمين - تلميذ انكسماندر - شيئا يذكر عن اقوال
أستاذه فى باب المعرفة الالهية وان كانت له تخمينات قيمة فى الجاذبية
والذرات وتعريفات الحركة وقد ختمت به مدرسة مليطية ومات فى الربع
الاخير من القرن السادس قبل الميلاد » .

ويستطرد الاستاذ العقاد فى كتابه قائلا (٣) : « وكانما كانت مدرسة
مليطية نفخة فى بوق مسموع فى طليعة جند الحكمة ولا سيما الحكمة
الالهية ، فان آسيا الصغرى وما حولها أنجبت فى الجيل التسالى لجيل
طاليس وزملائه طائفة من أعظم الفلاسفة أثرا فى مذاهب الحكمة الالهية ،
ومن هذه الطائفة أكسينوفان ، وهيرقليطس ، وفيثاغورث ، وديمقريطس ،
وأنكسغوراس » .

ويوجز المؤلف رسالة كل من هؤلاء الفلاسفة فيقول عن أكسينوفان

(١) سبق أن ألقنا ان الاستاذ العقاد فى كتابه « الله » تكلم عن أطوار العقيدة الالهية .
(٢) ص ١٢٥ .
(٣) ص ١٢٧ .

«ان رسالته الكبرى تنحصر في انصائه (١) الشديد على كل تشبيه أو تمثيل
توصف به الأرباب » .

أما هيرقليطس «فلعله أعظم هؤلاء الاربعة أو أعظم فلاسفة آسيا
الصغرى على الإطلاق » وانه كان يقول «باستغناء الموجودات عن الموجد ،
فهذه الدنيا التي هي سواء للجميع لم يخلقها أحد من الآلهة ولا من الناس،
ولكنها كانت منذ الازل وتكون الآن وتظل كائنة في كل زمان - نارا
خالدة تتقد بحساب وتنطفئ بحساب ، ولكنه يقول بحاجةها الى العدل
الالهى الذى لا قوام لها بغيره ويتكلم عن الله كلامه عن «ذات» مدبرة مريدة
ومن ذلك قوله : «ان الله لاشك مساك العدل فى الكون كله» و «ان أعمال
الانسان خلو من العقل ولكن أعمال الله لا تخلو منه ، وما الانسان الا
كالطفل بالقياس الى الله ، وأقل الناس كالنسناس بالنسبة الى الاله .
وهو اذا قورن بالاله كان دميما شائها كما يشوه أجمل القرده اذا قورن
بالانسان ! » .

ثم يتكلم المؤلف عن فيثاغورث الذى كان « لا يرى حقيقة غير الحقيقة
الالهية المنبثة فى الكون كله ويفهم من كلامه انه يقول بوحدة الوجود كما
يقول بالحلول أى حلول الروح الالهية فى الانسان حتى يصبح أكثر من
انسان وأقل من اله » .

«أما أنكسسغوراس» فيأتى بعد فيثاغورث فى الزمن والمكانة بين
حكماء آسيا الصغرى .

« وهو الذى عمم كلام هيرقليطس عن الكلمة «Zogós» وسماها «Nous»
أى العقل ، ووصفه بأنه جوهر مجرد خالد واحد لا يتعدد وأنه هو مصدر
حركة دوائر تدفع ما خف الى أعلى الكون وتهبط بما سفلى الى مركزه .
وما من شئ الا وفيه أضداد حتى أصغر الذرات التى لا ترى بالعين الا
العقل فانه منزه عن التعدد والتناقض ، وهو الله ، أو هو الصلة بين الله
والعالم ، ولا فرق بين العقل فى الانسان وفى الحيوان وفى الجماد الا بالأداة
التي يستخدمها ، ولولا تفاوت الأجساد فى اتقان الأداة ما اختلفت عقول
البشر وعقول الحيوانات وعقول الحجارة السماء ! » .

ويستطرد الأستاذ العقاد فيقول (٣) : « وقبل أن ننتقل الى المدرسة
الأثينية الكبرى -وهى مدرسة سقراط وافلاطون وارسطو- نلم بمدارس

(١) بمعنى توجيه اللوم .

(٢) ص ١٣٠ .

ثلاث من مدارس الفلسفة التي كانت لها عناية خاصة أو كان لها شأن خاص بمسائل العقيدة الدينية وهي مدرسة ايطاليا الجنوبية ومدرسة الرواقيين ، ومدرسة أبيقور ، وبعض فلاسفة هذه المدارس لا حق للمدرسة الأثينية في الزمان » .

ويقول المؤلف : « ان أشهر فلاسفة المدرسة الإيطالية هم بارمنيد ، وزينون ، وأمبدوقليس لأنهم يمثلون كل ناحية من نواحي التفكير في مدارس ايطاليا الجنوبية » .

ولباب مذهب بارمنيد انه لا وجود لغير الواحد وان كل وجود غيره ، وكل ما نراه من التعدد والتغير انما هو وهم الحس وخداع الظاهر ، فلا تغيير ولا أضداد كما يقول هيرقليطس ، وانما هي حالة واحدة نراها على درجات ونحسبها لذلك من قبيل الأضداد ، فالبرد قلة في درجة الحرارة ، والظلام قلة في درجة الاضاءة ، والمرض قلة في درجة الصحة ، وقس على ذلك جميع الأضداد من هذا القبيل .

قال مدلا على بطلان التغيير : « كيف يتأتى أن الشيء الذي هو كائن يفقد الكينونة ؟ وكيف يتأتى أن يكون بعد أن لم يكن ؟ فاذا حدث هذا الشيء فلا بد قبل حدوثه من زمن لم يكن فيه ، وكذلك يقال اذا كان حدوثه سيبدأ في المستقبل . . . وأين تبحث عن أصل الشيء الذي هو كائن ؟ وكيف ومتى يحدث نمأوه ؟ لا أراك تقول انه يأتي من لا شيء فان اللاشيء لا يقبل التغيير ولا يقبل التفكير » .

وما تلك الضرورة التي توجده في أي زمن دون سائر الأزمان يا ترى ؟

ومعنى هذا انه لاشيء يأتي من لاشيء . فالعلم قديم لم يحدث ، والواحد الذي يؤمن به بارمنيد ليس خالقا للكون ، بل هو حقيقة الكون ، ويقول في وصفه : انه كرة محيطة لا تقبل التجزئة ، لأن كلها حاضر في كل جزء منها .

أما زينون الأيلي « فلم يأت في باب الالهيات برأي يزيد على رأي استاذة بارمنيد ، فهو يؤمن بالواحد الذي لا يتعدد ، ولا يجعله خالقا منشئا للعالم من العدم لأنه لا يؤمن بالتغيير ولا بحدوث شيء من لاشيء » .

وكان أمبدوقليس يدعى الحلول ويزعم انه مشتمل على روح اله ، ويروي تلاميذه معجزات له تحسب من خوارق العادات ويلتمسون منه البركة والرضوان كأنه من القديسين ، وأبقى ما بقي من آرائه في

الالهيات والطبيعيات ان الله «حب» وأن العناصر اربعة : وهى النار والتراب والهواء والماء ، وكان السابقون له يذكرونها عرضا ، ولكنهم لا يعدونها مبادئ المادة على سبيل التحديد .

وينتقل المؤلف بعد ذلك الى الكلام عن المدرسة الرواقية فيقول : « انها لاحقة لمدرسة سقراط وافلاطون وأرسطو في تاريخ الظهور » وأشهر فلاسفتها المستجمعين لنواحي التفكير فيها «ثلاثة» : هم زينون (1) وكليانثاس وشريسبس .

وخلاصة رأى زينون أن الموجود هو الفاعل او المنفعل ، وان اصل الموجودات كلها النار ، واصل النار الهيولى . . . والله هو العقل الفاعل والهيولى هى المادة المنفصلة ولكنه لا يؤمن بوجود لشيء غير مادى ، قاله عنده «أثير» لطيف ! وروى عنه جالينوس أنه يعارض افلاطون ، لأن افلاطون كان يرى أن الله جوهر منزه عن المادة الجسدية ، وزينون يقول : انه جوهر ذو مادة Sama ، وان الكون كله هو قوام جوهر الاله ، وان الاله يتخلل اجزاء الكون كما يتخلل العسل قرص الخلايا ، وان الناموس Namos وهو بعبارة أخرى مرادف للعقل الحق Orthos Logos أو الكلمة الحق ، هو والاله زيوس شيء واحد يقوم على تصريف مقادير الكون !

اما كليانثس فان رأيه « ان الله روح يسرى فى جميع اجزاء الكون ، وان الروح الانسانية قيس من ذلك الروح ، وان الشمس هى مناط النظام فى الكون لأنها تنشئ الليل والنهار ، وتقلب الفصول والستين» وقد كان امام اللاهوتيين بين فلاسفة الرواقيين لأنه اول من اسهب فى اقامة الادلة على وجود الله ، ومن براهينه اللاهوتية أن اختلاف المزايا والطبائع يستدعى تمييز بعضها على بعض ، وان يكون بعضها أفضل من الجميع : فالحصان مثلا أفضل من السلحفاة ، والثور أفضل من الحمار ، والاسد أفضل من الثور ، وليس على الأرض ما هو أفضل من الانسان ، ولكنه مع ذلك لا يترقى الى المنزلة الفضلى ، ولا يسلم من الضعف والشر والحماقة ، فليس هو مثال الكمال بين الموجودات ، ولا بد أن يكون الموجود الحى الكامل شيئا غير الانسان ، وان يكون موجودا مستكملا للفضائل منزها عن كل سوء ، ومثل هذا الموجود يطابق صفات الاله ، فالاله اذن موجود .

(1) هناك « زينون الأيل » من المدرسة الايطالية وقد مر ذكره على القارى .

ومن أسباب الايمان بالله عند كليانتس اربعة أسباب يخصها بالتنويه وهى :

الوحى الذى يكشف الغيب ، وعظمة الخيرات التى تجود بها الارض والسماء ، ورهبة النفس أمام أسرار الوجود وظواهره الرائعة كالبروق والرعود والعواصف والاهوال والأوبئة والصواعق والبراكين ، وهذا النظام المحكم الذى يبدو للنظر فى حركات الأجرام السماوية ومواعيد الافلاك والبروج مما يرفض العقل حدوثه بالمصادفة والاتفاق .

وكانت لهذا الفيلسوف صلوات يخاطب بها الله كأحسن ما تكون للصلاة ، ولكنه يذكر الله باسم زيوس كما كان معروفا بين الاغريق .

وثالث هؤلاء الفلاسفة هو شريسيبس وقد شغل باللاهوت الرواقى كما شغل به كليانتس ، ولا سيما براهين وجود الله ، وبراهين عدله وحكمته فى قضائه :

فمن براهينه على وجود الله أن الكون اكبر من أن يخلق للانسان وحده فوجوده عبث ان لم يكن هناك اله اكبر من الانسان .

ومن تلك البراهين انه اذا كان هناك شىء يعجز الانسان عن صنعه فالذى يصنع ذلك الشىء اعظم من الانسان ، وان الانسان يعجز عن خلق الكون ، فلا بد أن يكون القادر على خلقه اعظم منه ، واى موجود اعظم من الانسان غير الله ؟

ويرد على من يتخذون الشر دليلا على بطلان العناية الالهية بأدلة كثيرة يقول منها فى كتابه عن العناية : «ليس افضل من أولئك الذين يتخيلون أن الخير قابل للوجود بغير وجود الشر معه ، لأن الخير والشر ضدان يستلزم وجود أحدهما وجود الآخر ، فكيف يتأتى للعدل معنى من المعانى بغير الأخطاء والاساءات ؟ وما العدل ان لم يكن هو منع الظلم ؟ وماذا يفهم انسان من معنى الشجاعة الا أنها تقيض الجبن ، أو من معنى العفة الا أنها تقيض الشراهة ؟ وأين محل الحكمة ان لم تكن هناك حماقة ؟ ومابال هؤلاء القوم فى حماقتهم يطلبون أن يكون هناك حق ولا يكون هناك باطل ؟

وقل مثل ذلك فى الخير والشر ، والراحة والتعب ، والسرور والالم فان هذه الاشياء آخذ بعضها برقاب بعض كما قال افلاطون ، فان نزعنا أحدها نزع معه قرينه لامحالة» .

(م ٢) نحو الطريق الجماهيرى ١٧

« ويعزل الفيلسوف بعض الآلام بأنها عقوبة من الله ، أو أخذ من الجزء لاعطاء الكل ، وحرمان للفرد لاغداق الخير على المجموع ! ويقول : ان زيوس المخلص المنعم مصدر العدل والنظام والسلام يتنزه عن فعل مالا يحسن ولا يجوز ، ولكنه يصنع في الكون كما تصنع الدولة التي تضيق بسكانها : فتبعث بفريق منهم الى المستعمرات النائية او الى ميسادين القتال !

ويجيز شريسبس وجود آلهة تتمثل في القوى الكونية دون الاله الأعظم زيوس ، ولكنه يعدها من أهل الفناء ، ولا يعفيها من قضاء القيامة التي تشمل الموجودات في نهاية كل دورة كونية ، فان هذه الدورات تأتي على كل موجود غير الاله الباقي ، وهو مصدر النار ومعيدها الى التركيب ليستخرج منها اجزاء كون جديد » .

وتأتي مدرسة أبيقور (٣٤٢ - ٢٧٠ ق.م) في الموضع الوسط بين مدرسة الرواقيين ، ومدرسة اثينا الكبرى ، ونعنى منها على الخصوص مذهب ارسطو الذي اشتهر بمذهب المشائين .

فكان أبيقور وتلاميذه يعظمون الآلهة كتعظيم الرواقيين ، وينسبون الاله والروح الى مادة لطيفة كالأثير أو ارق من الأثير ، ولكنهم يخالفون الرواقيين في الايمان بالقيامة الالهية ، ويقولون : ان الآلهة في رفيقها الأعلى سعيدة خالدة ، وان المسعيد الخالد لا يكرث نفسه بأمره ولا بأمر غيره ، ولكنه يقيم فوق الكون Metakosmia في نعيم وفرح صصاف مقيم ، لا يعرف تعباً ولا يتعب أحداً ، وانما تجرى الأمور عفو السجية بغير تقدير ولا حاجة الى التقدير .

ويتابع المؤلف سرد تاريخ الفلاسفة فيقول : «هذه المذاهب كلها كان لها تأثير ملحوظ في تفكير المفكرين بعدها في المسائل الالهية ، فما من مذهب منها الا وقد أعقب فكرة قام عليها رأى فيلسوف متأخر ، أو دخلت في رايه على نحو من الانحاء .

غير أن الاجماع متفق على أن المدرسة الاثينية - مدرسة سقراط وافلاطون وارسطو هي اعظم مدارس الفلسفة بين الاغريق على التعميم ، سواء منها مانشأ قبل الميلاد أو مانشأ بعده ، وسواء منها مانشأ في آسيا الصغرى أو ايطاليا الجنوبية أو مدينة الاسكندرية .

وليس هذا التمييز مرتبطاً بضخامة الأثر في المسائل الالهية ، لان

فلسفة الرواقين ، وفلسفة فيثاغورس لاتقل اثرا في هذه المسائل عن مذاهب الفلسفة الاثينية ، ولكن هذا التمييز ارتبط .

اولا بعظمة الفلاسفة انفسهم ، لانهم كانوا على اليقين اعظم فلاسفة اليونان قدرا ، وأرجحهم عقلا ، وأبرزهم عبقرية في شئون البحث والدراسة والحكمة على تعدد جوانبها .

وارتبط هذا التمييز « ثانيا » بمقياس المنطق الذي خلفوه ، واصطلح المفكرون بعدهم على الاحتكام اليه في اقامة الحججة وفصل الحدود وتمحيص التعريفات ، فاعتمد عليه أقطاب اللاهوت ، كما اعتمد عليه اقطاب العلم والفلسفة ، ولم يزل الى هذه الايام مرجعا معولا عليه لمن يقبله على علته ، ومن يتناوله ببعض التنقيح والتعقيب .

ورأس هذه المدرسة هو سقراط (٤٦٩ - ٣٩٩ ق . م) استاذ افلاطون واسبق القائلين في القدم برد العقيدة والعبادة الى الضمير .

« وكان قصارى ماثر عنه من الآراء في مسائل العقيدة انه يؤمن بخلود الروح وسلامتها من الفساد مع الجسد بعد الموت ، وانها ترجع الى معدنها الاول من الصفاء المنزه عن التجسيد والتركيب ، وكان يتكلم عن الآلهة تارة ، وعن الاله تارة أخرى ، إلا أنه ينزهها جميعا عن تلك الخلائق البشرية التي تعزى اليها في قصص الرواة واساطير الشعراء ، ويؤمن برعايتها للبشر وعكوفها على الخير والسعادة ، وينعى على الذين يحسبون العبادة قائمة على القرابين والضحايا وذبائح الماشية ، ولا يرى لانسان عبادة مقبولة اذا خلا من خلوص النية وصفاء الضمير ! »

ثم خلفه تلميذه افلاطون (٤٢٧ - ٣٤٧ ق . م) الذي « لو لم يكن وثنى البيئة لكان أرفع الالهيين تنزيها للوحدانية ، ولكن البيئة الوثنية غلبته على تفكيره بحكم العادة وتواتر المحسوسات ، فأدخل في عقيدته اربابا وانصاف ارباب لامحل لها في ديانات التوحيد ، ولا سيما عند الفلاسفة الموحدين :

فالوجود في مذهب افلاطون طبقتان متقابلتان : طبقة العقل المطلق ، وطبقة المادة الأولية أو الهيولى « Hyle »

والقدرة كلها من العقل المطلق والعجز كله من الهيولى .

وبين ذلك كائنات على درجات تعمل بمقدار ماتأخذ من العقل وتسفل بمقدار ماتأخذ من الهيولى .

وهذه الكائنات المتوسطة بعضها أرباب ، وبعضها انصاف أرباب ،
وبعضها نفوس بشرية .

وقد ارتضى افلاطون وجود تلك الأرباب المتوسطة ليعلل بها ما في
العالم من شر ونقص والم ، فان العقل المطلق كمال لا يحده الزمان والمكان ،
ولا يصدر عنه الا الخير والفضيلة ، فهذه الأرباب الوسطى هي التي تولت
الخلق لتوسطها بين الاله القادر والهيولى العاجزة ، فجاء النقص والشر
والآلم من هذا المتوسط بين الطرفين .

وكل هذه المظاهر المادية بطلان وخداع ، لأنها تتغير وتتلون ، وتتراعى
للحس وعلى اشكال وأوضاع لاتصمد على حال .

وانما الصمود والدوام للعقل المجرد دون غيره ، وفي العقل المجرد
تستقر الموجودات «الصحائح» او المثل كما سميته في الكتب العربية ،
وهي كالعقل المجرد خالدة دائمة لاتقبل النقص ولايعرض لها الفساد .

هذه الصحائح هي المثل العليا لكل موجود يتلبس بالمادة او الهيولى ،
فكل شجرة - مثلا - فيها صفة او صفات ناقصة من نعوت الشجرية ،
فأين الشجرة التي لانقص فيها ؟ هي في عقل الله منذ القدم ، وكل ماتلبس
بالمادة من خصائص الشجرية انما هو محاكاة لذلك المثل الاعلى ، وبقاء
هذه الموجودات محاكاة لبقاء الله أيضا . فبقاء الله أبدي لا اول له ولا
آخر ، ولاتحول فيه ولا تقلب ولا تعرض له الزيادة ولا النقصان .

اما بقاء هذه الموجودات فهو بقاء في الزمان ، والزمان مخلوق من
حركة الأفلاك ، فهو مقياس لبقاء المخلوقات وليس بمقياس لبقاء الخالق ،
وانما شاء الله بوجوده ورحمته ان يعطى الموجودات نصيبها من البقاء ،
فأعطاها الزمان ، وهو محاكاة للأبد السرمدي الذي لا ابتداء له ولا
انتهاء » .

«وقام بعد افلاطون تلميذه العظيم «ارسطو» فتوسع فيما بعد
الطبيعة توسعا لم يسبق اليه بين فلاسفة الاوائل ، ووضع للجدل معياره
الذي سمي بعد ذلك بعلم المنطق ، وفصل بين الحدود فبالغ أحيانا في
الفصل بينها ، ولكنه أقام القواعد الاولى على أساس صحيح .

والله عند أرسطو العلة الأول أو المحرك الأول .

فلا بد لهذه المتحركات من محرك ، ولا بد للمحرك من محرك آخر

متقدم عليه وهكذا، حتى ينتهي العقل الى محرك بدائه أو محرك لا يتحرك
لأن العقل لا يقبل التسلسل في الماضي الى غير نهاية .

وهذا المحرك الذى لا يتحرك لابد ان يكون سرمدًا لا أول له ولا آخر،
وان يكون كاملا منزها عن النقص والتركيب والتعدد وان يكون مستغنيا
بوجوده عن كل موجود .

وهذا المحرك الاول سابق للعالم في وجوده سبق العلة لاسبق الزمان
كما تسبق المقدمات نتائجها في العقل ولكنها لاتسبقها في الترتيب الزمنى،
لان الزمان حركة العالم فهو لا يسبقه أو كما قال : « لا يخلق العالم في
زمان » .

وعلى هذا يقول أرسطو بقدّم العالم على سبيل الترجيح الذى
يقارب اليقين ، الا أنه يقرر فى كتاب « الجدل » أن قدّم العالم مسألة
لا تثبت بالبرهان .

واجمال براهينه فى هذه القضية أن احداث العالم يستلزم تغييرا
فى ارادة الله ، والله منزّه عن الغير ، فهو اذا احداث العالم فانما يحدثه
ليبقى جل جلاله كما كان أو يحدثه لما هو أفضل ، وكل هذه الفروض
بعيدة عما يتصوره أرسطو فى حق الله ، فاذا حدث العالم وبقي الله كما
كان فذاك عبث والله منزّه عن العبث ، واذا احداثه ليصبح أفضل مما
كان فلا محل للزيادة على كماله !

واذا كانت ارادة الله قديمة لا تتغير - فوجود العالم ينبغى أن يكون
قدما ك ارادة الله ، لأن ارادة الله هى علة وجود العالم ، وليست هذه
العلة مفتقرة الى سبب خارج عنها فللموجب اذن لتأخر المعلول عن علته
أو لتأخر الموجودات عن سببها الذى لا سبب لها غيره ، فالانسان يجوز
أن يريد اليوم شيئا ، ثم يتأخر انجازه لنقص الوسيلة ، أو لعارض طارىء
أو لعدول عن الارادة ، وكل ذلك ممتنع فى حق الله . وقد افترط أرسطو
فى هذا القياس حتى قال : ان الله جل وعلا لا يعلم الموجودات لانها اقل
من أن يعلمها !

وانما يعقل الله أفضل المعقولات ، وليس أفضل من ذاته ، فهو
يعقل ذاته ، وهو هو العاقل والعقل والمعقول ، وذلك أفضل ما يكون ،
والعقل بالنسبة الى الله يخالف العقل بالنسبة الى غيره من الموجودات
الفانية ، فان الانسان يعقل الجزئيات بعد وقوعها ، ثم يعقل الكلّيات بعد

استقصاء الجزئيات ، ويلزمه ذلك لأنه يعلم بعد جهل ، ويتوقف علمه على
المعلوم ، وليس علم الله متوقفا على ماعداه .

وكل صفة من صفات الله تتعلق به ولا تتعلق بغيره ، وهى قائمة به
ولا تقوم بغيره ، ومن هذه الصفات الإرادة والعلم كما تقدم ، ومنها الكرم
والرحمة والخير والعدل والحكمة وسائر صفات الكمال .

فالله لا يريد العالم لأنه لا يحتاج إليه .

ولكن العالم يريد الله ، لأنه متوقف عليه .

ويسأل السائل : اذن كيف يكون هذا التوقف ان لم يكن بعمل من
اعمال المشيئة الالهية فى الجملة والتفصيل ؟

وجواب ارسطو عن هذا السؤال انه يكون بسعى الناقص الى طلب
الكمال ، او بسعى الموجودات الى التشبه بعلمها الاولى ، فالله اعطاها
العقل ، والعقل يبعث فيها الشوق الى مصدرها الاول ، فتتحرك وتعلو
بالحركة او تكسب فى كل حركة صورة ارفع من صورتها وحظا من الكمال
ارفع من حظها تقريبا الى الصورة التى لانثوبها شائبة من عجز المادة او
الهيولى ، وهى الصورة السرمدية الكاملة : صورة الله .

ولا يفهم معنى هذا الارتفاع الا اذا فهم معنى الصورة فى مذهب
ارسطو ، فالصورة فى مذهبه هى حقيقة الشيء وماهيته التى يقوم بها
وجوده ، وليست هى شكله البساذى للعين او تمثاله الملموس باليدين :
فصورة العصفور هى حقيقته التى يكون بها عصفورا ، ولا يكون غير ذلك
من الطيور او الأحياء على العموم ، وصورة الدرهم هى جوهره الذى
يميزه من سائر قطع الفضة ، وسائر قطع النقد ويجعله درهما وتزول
عنه «الدرهمية» اذا زال .

ولا يخلو موجود فى العالم من الصورة .

فكل موجود صورة ومادة او «هيولى» .

وتترقى الموجودات فى شرف الوجود كلما عظم نصيبها من
الصورة وقل نصيبها من الهيولى : فالموجودات الخسيسة توشك ان تكون
«هوليا» محضا خالية من كل صورة ، فلا فرق بين جزء وجزء ، ولا بين
فرد وآخر من الجنس نفسه ، وكلما ارتقت فى سلم الوجود زاد نصيبها
من الصورة المميزة ، وقل نصيبها من الهيولى المتشابهة ، وربما اصبحت

صورة جسم مادة لجسم آخر كالورق الذى هو صورة مميزة لبعض الموجودات وهو فى الوقت نفسه مادة للكتاب .

. واعلى الموجودات على هذا المقياس هو الله ، لأنه صورة محض لاشوبه المادة ومعنى مجرد لايقوم فى جسد .

واخس الموجودات جميعا هو الهولى ، وهى لم توجد قط منعزلة عن اية صورة ، واذا وجدت منعزلة عن الصورة فهى وجود بالقوة ، اى وجود لم يتحقق بالفعل ولايزال فى انتظار التحقق .

والحركة هى التى تحققه .

والحركة هى التى ترتقى به من صورة الى صورة .

ولما كان الله هو المحرك الاول كما تقدم فهو موجد العالم على هذا التقدير ، وهو قبلته التى يرتقى اليها شوقا الى مصدره منها ، وهذه هى الصلة كلها بين الله والعالم : فلا ينسب الى الله فى مذهب ارسطو انه يهتم بالعالم ويفكر فيه ، لأنه تفكير فيما دونه ، أو تفكير لايليق بكماله ، ولايعقل الله جل وعلا الا اشرف معقول وهو ذاته دون سواها .

وهذا هو الخطأ الذى جاء من الغلو فى مذهب ارسطو : تناوله الحكماء الدينيون فلم ينكروا المقدمات ، ولكنهم انكروا النتيجة التى وصل اليها ارسطو من مقدماته ، فقالوا : ان الله لا يعقل الا اشرف معقول . نعم لاجدال فى ذلك !

ولكن اشرف معقول هو المعقول الذى يتحقق به كمال صفاته من القدرة والعلم والرحمة والوجود ، وانما يتحقق وجوده بايجاد المخلوقات ، ويتحقق علمه بنفى الجهل بها ، ويتحقق رحمته برعايتها وتهذيبها ، أما كيف يكون ذلك فالبحث فيه هو علة الخطأ فى جميع تلك الفروض والأقيسة ، لأنه سبحانه وتعالى جل عن الشبيه ، فليس كمثله شئ وليست أعمالنا كأعماله على أى فرض .

ويختتم الاستاذ العقاد بحثه عن الفلاسفة ومذاهبهم فى وجود الله بقوله :

« ذلك أوجز تلخيص مستطاع لمذاهب المدرسة الاثينية فى الحكمة الالهية ، وقد توخينا فيه ما يكفى تقدير خطوتها فى هذه المرحلة الانسانية

الخالدة ، فليس يدخل في موضوع هذا الكتاب تلخيص آرائها في غير فكرة
الإيمان بالله (١) .

ولعلنا نقدر هذه الخطوة حق قدرها اذا قلنا ان المدرسة الابينية
عرضت على الفهم ما اخذته من ايمان الأولين ، فنقلت البناء من اساس
الإيمان الى اساس البحث والقياس ، وان موقفها من المادة كان كموقف
التسليم « بالأمر الواقع » كما يقولون في لغة السياسة ، لانها لم تقل
بقدم العالم انكارا لوجود العقل المستقل كما انكره الماديون في العصور
التالية ، ولكنها قالت بقدم العالم رأيا لأنها وجدته ماثلا أمامها حسا ،
فلم تستطع أن تقاوم الحس في الماضي كما لم تستطع أن تقاومه في
الحال «

طالع القارىء في الصفحات السابقة موجزا لما كتبه - في القرن
العشرين - احد قادة الفكر المؤمنين بوجود الله عن الفلاسفة ومداهبهم
في وجود الله .

(١) تعددت بحوث الفلاسفة وتنوعت ، وكان « أرسطو » أطولهم باعا في ذلك المضمار ،
فقد ذكر له الامام العالم زكريا بن محمد بن محمود القزويني (٦٠٠ - ٢٨٢ هـ) في
كتابه « عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات » بحثا تسترعى النظر في الفلزات
والأحجار وغيرها ، ولما كان المجال لا يتسع هنا للتمرض الى كثير منها ، فلهذا ساكتفى
بالبقرات الآتية :

قال أرسطو عن الحديد : «ان من خواصه العجيبة أن برادة الحديد اذا علق
على انسان يغط في نومه يزول عنه ذلك ، ومن استصحب شيئا منه يقوى قلبه
وتزول عنه المخاوف والأفكار الرديئة ، ويسر في نفسه ويطرد عنه الأحلام الرديئة
ويزيد هيئته في أعين الناس .. الخ .

وقال عن «حجر الزرنيخ» : له ألوان كثيرة ، فمنه أحمر وأصفر وأخضر : اما
الأحمر والأصفر فهما ذهبيا اللون اذا اجتمعا مع الكلس حلقا الشعر ، وهو سم قاتل
ومن أحرق الزرنيخ وذلك به الأسنان نفعها وذمها بخضرتها .

وقال عن «حجر عطاس» : «يطفي النار اذا وقع فيها واذا ألقى في النار لم
تشتعل البتة ، واذا جعل تحت اللسان وشرب عليه الشراب لم يرتفع بخاره الى الرأس
ولم يسكره» .

وقال عن «حجر فرغوس» : حجر أحمر على لون النار اذا سحق وجعل على الجرح
الذي لا يلتحم لحمه « .

وقال عن « حجر فيروذج » : « هذا الحجر أخضر مشوب بزرقه معادنه أرض
خراسان ، وهو يصفو لونه من صفاء الهواء واذا تكدر الجو تكدر « .

وقال عن « حجر قيهار » : انه بناحية المشرق في معدن الذهب لونه لون الياقوت
الأحمر ، شفاف مثل الياقوت ، خاصيته انه يدفع غائلة السحر اذا استصحبه انسان
معه واذا سقى منه مقدار شعيرتين أزال الخبل والجنون .

وأقدم فى الصفحات التالية موجزا لما قاله قائد آخر آمن بوجود الله ولكنه عاش فى القرن الحادى عشر الميلادى وأقصد به حجة الاسلام والمسلمين « أبو حامد الغزالى » (١)

وإذا كنت قد قدمت مقاله العقاد فى تلك المذاهب عن قول الامام الغزالى فيها فانما كان ذلك لأن الغزالى قد كفر جميع الفلاسفة الذين بحثوا فى « الالهيات » ، وزاد على ذلك بأن كفر - أيضا - على حد تعبيره شيعتهم من المتفلسفة الاسلاميين كابن سينا والفارابى ، وأمثالهما . وقد كان الغزالى فى رأى على حق فى هذا التكفير لا لشيء الا لأن جميع « التخمينات » التى تضمنتها بحوث الفلاسفة فى هذا الشأن أصبحت منسوخة ولا يعول عليها بعد اشراق « الرسالة المحمدية » على الكون ، ومجيئها بفصل الخطاب فى شأن « الاله » عز وجل .

ومن ثم بات التعرض الى بحوث الفلاسفة فى هذا الشأن لا يكون الا للضرورة الملحة كما فعل العقاد رحمه الله .

فماذا قال الامام الغزالى عن الفلاسفة ؟

انه قال : (٢)

« اعلم : انهم - على كثرة فرقهم واختلاف مذاهبهم - ينقسمون ثلاثة اقسام هى : الدهريون ، والطبيعيون ، والالهيون » .

الصنف الأول : الدهريون : وهم طائفة من الاقدمين جحدوا الصانع المدبر للعالم القادر وزعموا : أن العالم موجود كذلك بنفسه وبلا صانع ، والحيوان من النطفة ، والنطفة من الحيوان ، كذلك كان وكذلك يكون أبدا وهؤلاء هم المزنادة .

والصنف الثانى : الطبيعيون : وهم قوم اكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوان والنبات ، واكثروا الخوض فى علم تشريح أعضاء

(١) الامام الغزالى أحد رجال الفكر الاسلامى البارزين واسمه : محمد بن محمد بن محمد « أبو حامد الغزالى » حجة الاسلام والمسلمين ، ولد سنة ٤٥٠ هـ فى « طوس » إحدى مدن « خراسان » ومن مؤلفاته الكثيرة القيمة كتب : « المنقذ من الضلال » و « تهاوت الفلاسفة » و « احياء علوم الدين » .

(٢) من كتاب « المنقذ من الضلال » - تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود رئيس قسم التوحيد والفلسفة بجامعة الازهر - الطبعة الثالثة - وملحق به بحث فى التصوف .

الحيوانات فراوا، فيها من عجائب صنع الله تعالى وبدائع حكمته ما اضطروا معه الى الاعتراف بفاطر حكيم مطلع على غايات الأمور ومقاصدها ، ولا يطالع التشريح وعجائب منافع الاعضاء مطالع الا يحصل له هذا العلم الضروري بكمال تدبير الباني لبنية الحيوان ولا سيما بنية الانسان .

غير ان هؤلاء - لكثرة بحثهم عن الطبيعة - ظهر عندهم ان لا اعتدال المزاج تأثيرا عظيما في قوى الحيوان ، فظنوا أن القوة العاملة في الانسان تابعة لمزاجه ايضا وانها تبطل ببطلان مزاجه ، ثم اذا عدم فلا يعقل اعادة المعدم كما زعموا ، فذهبوا الى أن النفس تموت ولا تعود ، فجددوا الآخرة وانكروا الجنة ، والنار ، والحشر والنشر ، والقيامة ، والحساب ، فلم يبق عندهم للطاعة ثواب ، ولا للمعصية عقاب ، فانحل عنهم اللجام ، وانهمكروا في الشهوات انهمك الانعام !

وهؤلاء ايضا زنادقة لأن اصل الايمان هو الايمان بالله واليوم الآخر ، وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر ، وان آمنوا بالله وصفاته !

الصنف الثالث : الالهيون : وهم المتأخرون منهم مثل : سقراط ، وهو استاذ « افلاطون » و « افلاطون » استاذ « ارسطاطاليس » و ارسطاطاليس هو الذي رتب لهم المنطق ، وهذب لهم العلوم ، وحرر لهم مالم يكن محررا من قبل ، وأنصح لهم ما كان فجا من علومهم .

وهم بجملتهم (اي الالهيون) ردوا على الصنفين الاولين من الدهرية والطبيعية وأوردوا في الكشف عن فضائهم ما أغنوا به غيرهم ، وكفى الله المؤمنين بتقاتلهم .

ثم رد « ارسطاطاليس » على افلاطون وسقراط ومن كان قبله من الالهيين ردا لم يقصر فيه حتى تبرأ من جميعهم (١) ، الا أنه استبقى أيضا من رذائل كفرهم وبدعهم بقايا لم يوفق للنزوع عنها فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الاسلاميين «كابن سينا ، و الفسارابي وأمثالهما (٢) » .

(١) رد (ارسطو) على كل من قبله من الفلاسفة حتى على أستاذه افلاطون ، ثم اعتذر عن

مخالفته أستاذه بقوله : افلاطون صديق ، والحق صديق ، ولكن الحق أصدق منه .

من مقدمة «تهافت الفلاسفة» - تحقيق الدكتور سليمان دنيا - الطبعة الثالثة .

(٢) الكندي والفارابي وابن سينا أعلام الفلسفة في المشرق الاسلامي . وابن باجة وابن

طفيل وابن رشد أعلامها في المغرب الاسلامي (من كتب الفلسفة الاسلامية للدكتور

أحمد فؤاد الاهواني - سلسلة المكتبة الثقافية / ٦٩ ص ٦٢) .

ويتابع الامام الغزالي الكلام عن الفلاسفة ، فيقسم علومهم طبقا لما صح عنده من فلسفة أرسطاطاليس بحسب نقل «ابن سينا» و «الفارابي» ستة أقسام : رياضية ، ومنطقية ، وطبيعية ، والهيبة ، وسياسية ، وخلقية؛ ويفصل الكلام عن كل قسم الى أن يقول : « وأما الالهيات ففيها أكثر أغاليطهم ، فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه فى المنطق (١) ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيها » .

ولقد قرب مذهب « أرسطاطاليس » فيها من مذاهب الاسلاميين على ما نقله الفارابي وابن سينا ، ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع الى عشرين أصلا يجب تكفيرهم فى ثلاثة منها ، وتبديعهم فى سبعة عشر .

ولابطال مذهبهم فى هذه المسائل العشرين صنفنا كتاب « التهافت » أما المسائل الثلاث فقد خالفوا فيها جميع المسلمين وذلك فى قولهم :
١ - ان الأجساد لا تحشر وانما المثاب والمعاقب هى الأرواح المجردة ، والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية .

ولقد صدقوا فى اثبات الروحانية فانها كائنة أيضا ، ولكن كذبوا فى انكار الجسمانية ، وكفروا بالشرعية فيما نطقوا به .

٢ - ومن ذلك قولهم : ان الله تعالى يعلم الكلديات دون الجزئيات ، وهذا أيضا كفر صريح ، بل الحق أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الأرض .

٣ - ومن ذلك قولهم بقدم العالم وأزليته (٢) فلم يذهب أحد من المسلمين الى شيء من هذه المسائل .

وكتاب « تهافت الفلاسفة » للامام الغزالي حافل بمذاهب الفلاسفة فى « الالهيات » وحافل - أيضا - بردود الامام على المذاهب ونقصها ، ولا بأس ان أقدم للقارئ إحدى المسائل العشرين التى ضمنها الغزالي كتابه لنرى نموذجا للمحاولات الفكرية التى بذلها الفلاسفة لاثبات وجود الله ، ولنرى كيف هدم الامام تلك القواعد التى بنى عليها هؤلاء الفلاسفة مذاهبهم فى هذا الشأن .

(١) أى أن الفلاسفة عجزوا عن تطبيق مبادئ المنطق التى وضعوها عند بحثهم فى «الالهيات» .

(٢) سبق أن طالع القارئ شيئا مما قيل عن قدم «العالم» و «حدوثه» .

فهو يقول في المسألة الرابعة (١) .في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم : الناس فرقتان :

فرقة أهل الحق ، وقد رأوا ان العالم حادث (اى شىء حدث) وعلموا ضرورة أن الحادث لا يوجد من نفسه ، فافتقر الى صانع فعقل مذهبهم في القول بالصانع (٢) .

وفرقة أخرى هم الدهرية ، وقد رأوا ان العالم قديم كما هو عليه ولم يثبتوا (٣) له صناعا ، ومعتقدهم مفهوم ، وان كان الدليل يدل على بطلانه .

وأما الفلاسفة ، فقد رأوا أن العالم قديم ، ثم أثبتوا له صناعا مع ذلك ، وهذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج فيه الى ابطال .

فان قيل (٤) : نحن اذا قلنا : ان للعالم صناعا ، لم نرد به فاعلا مختارا يفعل بعد ان لم يكن يفعل ، كما يشاهد في اصناف الفاعلين من الخياط والنساج والبناء ، بل نعى به علة العالم ، ونسميه بالمبدأ الاول على معنى انه لاعلة لوجوده وهو علة لوجود غيره ، فان سميناه صناعا فهذا التأويل (٥) ، وثبوت موجود لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القطعى على قرب ، فانا (أى الفلاسفة) نقول : العالم موجوداته اما ان يكون لها علة ، او لا علة لها . فان كان لها علة فتلك العلة لها علة أو لا علة لها ، وكذا القول في علة العلة ، فاما أن تتسلسل الى غير نهاية وهو محال واما أن تنتهى الى طرف ، فالأخير علة أولى ، لا علة لوجودها ، فنسميها المبدأ الأول (٦) وان كان العالم موجودا بنفسه لاعلة له (٧) فقد ظهر المبدأ الاول فانا لم نعن به الا موجودا لا علة له وهو ثابت بالضرورة . نعم

(١) من نسخة الكتاب التى حققها الدكتور سليمان دنيا أستاذ الفلسفة المساعد بكلية أصول الدين - الطبعة الثالثة .

(٢) أى ان هذا المذهب سليم .

(٣) وردت هذه اللفظة فى النسخة التى حققها الدكتور سليمان دنيا هكذا : «ولم يثبتوا» وهى تحريف وإصواب « ولم يثبتوا » .

(٤) أى الكلام بعد ذلك على لسان الفلاسفة .

(٥) أى أن صناع العالم عند هؤلاء الفلاسفة هو علة العالم ، ولا علة لوجوده ، وهو علة لوجود غيره .

(٦) قال الفلاسفة ان صناع العالم لا علة لوجوده فكان عليهم بعد ذلك أن يبرهنوا على ثبوت موجود لاعلة لوجوده بالبرهان المذكور .

(٧) لانهم سبق أن افترضوا أن : العالم موجوداته اما ان يكون لها علة او لا علة لها .

لا يجوز أن يكون المبدأ الأول هو السموات (١) لأنها عدة ودليل التوحيد يمنعه (٢) فيعرف بطلانه بالنظر في صفة المبدأ الأول ، ولا يجوز أن يقال: انه سماء واحدة ، او جسم واحد او شمس واحدة ، او غيرها ، لانه جسم ، والجسم مركب من الصورة والهولى ، والمبدأ الاول لا يجوز أن يكون مركبا ، وذلك يعرف بنظر ثان .

والمقصود أن موجودا لا علة لوجوده - ثابت بالضرورة والاتفاق - وانما الخلاف في الصفات - وهو الذى نعينه بالمبدأ الأول .

ثم يرد الامام الغزالي على قول الفلاسفة ، هادما نظريتهم في اثبات «صانع» لعالم «قديم» على أساس النتيجة التى وصلوا اليها : وهى استحالة تسلسل العلل الى غير نهاية ، وعمد الامام الغزالي الى تحطيم هذا الأساس ، اذ كيف يتسنى لمن يقول ان العالم قديم ، أو أنه يعبرارة أخرى عبارة عن حوادث لا اول لها - كيف يتسنى له ان يقول . «باستحالة تسلسل العلل الى غير نهاية ؟»

وحتى يزداد الامر ايضا أقول : ان الامام الغزالي أنكر على الفلاسفة قولهم وجود الصانع برغم قولهم أيضا بقدم العالم ، وأثبت لهم ان المنطق الذى اتبعوه لاثبات وجود الصانع لا يتفق مع منطقتهم في قدم العالم !

وسأورد العبارة الآتية من رد الغزالي ، ومن وجد في نفسه شوقا الى مطالعة المسألة كلها فليرجع الى كتاب « تهافت الفلاسفة » (٣) حيث يقول :

«فتبين أن من يجوز حوادث لا أول لها ، وهى صور العناصر الأربعة المتغيرات ، فلا يتمكن من انكار علة لانهاية لها ، ويخرج من هذا بأنه لا سبيل لهم الى الوصول الى اثبات المبدأ الاول ، ويرجع فرقهم (٤) الى التحكم المحض» .

ذلك نموذج للمحاولات الفكرية التى قام بها الفلاسفة بحثا في «ذات الله تعالى» وقد كان الامام الغزالي موقفا بعون الله في هدم نظرياتهم التى

(١) واضح أن ذلك استطراد لكلام الفلاسفة .
(٢) أى انهم سبق أن دللوا على أن الصانع واحد .
(٣) ص ١٥٦ .
(٤) فرقهم بمعنى فرضهم .

لاتتفق مع «الاسلام» في بعض الأحيان ، ولكن الست معي أيها القارىء
في أن هؤلاء الفلاسفة كانوا يمتازون بقوة عقل خارقة استعانوا بها على
اثبات أن «صانع» العالم «موجود» لاعلة لوجوده ثابت بالضرورة والاتفاق
وانما الخلاف في الصفات ، وهو الذى عنوه بالمبدأ الاول في ذلك العصر
البعيد من تاريخ الفكر الانساني ؟ (١) .

ولما كان الفلاسفة هم اعلام الفكر الانساني الباحث في « ذات الله
تعالى » بطريق النظر ، فلهذا أقدم مزيدا مما قيل عنهم ، وعن علومهم في
الفقرات التالية :

يقول الدكتور احمد فؤاد الالهوانى في كتابه «الفلسفة الاسلامية» :
ان ابن سينا يجعل الحكمة مرادفة للفلسفة ، وهى عنده تنقسم قسمين :
نظرية ، وعملية ، وان النظرية ثلاثة اقسام : الطبيعية ، والرياضيات
والإلهيات ، وان العلم الالهى يبحث في أصول الطبيعيين ، والرياضيين ،
وفي اثبات وجود الله واثبات الجواهر الروحانية وغير ذلك مما يدخل في
علم مابعد الطبيعة «ميتافيزيقا» .

وقد أشار المؤلف الى وجود تقسيم للعلوم يختلف عن تقسيم ابن
سينا - لكل من الخوارزمى في «مفاتيح العلوم» ، والفارابى في كتابه
«احصاء العلوم» ، وابن خلدون في «المقدمة» .

ويقول المؤلف في موضع آخر : « حقا : الفلسفة تنظر في
الموجودات الطبيعية لتتهدى منها الى وجود الخالق ، ولكن هذا النظر هو

(١) لاشك أن عمق البحث الذى تميز به فلاسفة الاغريق في ذلك العصر السحيق هو موضع
دهشة أهل الفكر في العصر الحديث ، فقد ذكر الدكتور احمد زكى في كتابه « مع الله
في السماء » انه كان من فلاسفة الاغريق ، في القرن الخامس قبل الميلاد من قال
بدوران الأرض ، حتى اذا جاء عالمهم « ارستراكوس » من جزيرة ساموس في القرن
الثالث قبل الميلاد ، قال قولا حاسما ، قال بأن الأرض تدور حول محورها ، وعلم
تلاميذه ذلك ، وعلم أن النجوم ثابتة في قبة السماء ، وانها تتراعى للناس انها
تدور لان الأرض تدور بالناس ، وقال : بأن الأرض تدور حول الشمس ، وان الكواكب
كذلك تدور حولها ، وان الشمس هي مركز هذا الدوران لا الأرض ، وعلم كذلك أن
النجوم تبعد عن الأرض والشمس بعدا عظيما تتصاغر الى جانبه حركة الأرض حول
الشمس فهى لا يكاد يحسها ساكن هذه النجوم ، لو ان بها ساكنا ، وهيهات .
ويعلق المؤلف على ذلك بقوله : سبق عظيم فى العلم ، لا ندرى كيف بلغته
صاحبنا ، وحال العلم عند ذاك ما علمنا ؟ ولكنه الفكر الطليق ، والفطنة وصفته
البصر .

تاج الفلسفة وأشرف جزء منها ، ولذلك سمي بالالهيات ، أو بالعلم الالهي .
كما ذهب الى ذلك أرسطو .

وهذا الجانب لا يشتغل به الا من فرغ من النظر في العلوم المختلفة ،
وتدرب عليها ، وتمهر فيها » .

ويقول أيضا : « ويرجع الفضل الى الكندي في أنه جعل الفلسفة من
جملة المعارف الاسلامية ، بعد أن وفق بينها وبين الاسلام : ففي كتابه الى
احمد بن المعتصم بالله في الفلسفة الأولى يذهب الى ان كلا من الدين
والفلسفة يطلبان الحق : أما الدين فيسلك طريق الشرع ، وأما الفلسفة
فتسير على منهج البرهان ، والفلسفة أعلى الصناعات الانسانية منزلة ،
وأشرفها مرتبة ، وحدها ، أنها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان .
(وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى « يريد الميتافيزيقا » أعنى
علم الحق الأول ، الذي هو علة كل حق) » .

ويتابع الدكتور الأهواني الكلام عن الفلسفة والفلاسفة فيقول :
« العلم بالحق اذن هو مطلب الفلسفة ، وكان جميع فلاسفة الاسلام يرفعون
من شأن الحق ، ويجعلونه شيئاً ثابتاً أزلياً ، في عالم أعلى ، وأسمى من
عالمنا هذا الذي يخضع للتغيير والملاحظة والتجربة » .

وهذا ميراث أخذه العرب عن فلاسفة اليونان ، ولكن الفلاسفة كانوا
يقصدون من الحق ما يقابل الباطل ، ويطلبون العلم بحقائق الأشياء
لا ظواهرها التي تبدو لنا .

وجاء الكندي فجعل الجزء الأشرف من الفلسفة هو علم « الحق الأول »
والواحد الحق عنده - كما ذكر في آخر رسالته الى أحمد بن المعتصم
بالله - « هو الاول المبدع المسك كل ما أبدع » .

اما أن البحث في « الله » هو أشرف أجزاء الفلسفة فهذا كما ذهب اليه
أرسطو في كتاب « ما بعد الطبيعة » أو الميتافيزيقا الذي سماه العرب
بكتاب « الحروف » وأهم مقالات هذا الكتاب هي مقالة « اللام » لأنها تبحث
في الله « المحرك الذي لا يتحرك » بحسب ما انتهى اليه ارسطو في مذهبه ،
غير ان الكندي مع اعترافه بأن البحث في الواحد أشرف أجزاء الفلسفة ،
يصف الله بصفاته الاسلامية من أنه المبدع المسك لما أبدع .

الله عند أرسطو محرك العالم ، وعند الكندي بديع السموات
والأرض (١) .

ويقول المؤلف في موضع آخر : « وقد ذكرنا أن ابن سينا كتب
فلسفة حذا فيها حذو أرسطو ، وهي التي بسطها في كتابه « الشفاء » ،
ولخصها في « النجاة » وكتب فلسفة أخرى في « الاشارات » وفي كتابه
الذي وعد به وهو « الفلسفة المشرقية » .

ليس معنى ذلك ان بين الفيلسفين (أى فلسفة ابن سينا في كتابه
الشفاء ، وفلسفته في كتابه الاشارات) خلافا ، اذ الغرض واحد ، وهو
معرفة الحقيقة كما قال في أول « الشفاء » : « ان الغرض من الفلسفة
الوقوف على حقائق الأشياء كلها على قدر ما يمكن الانسان أن يقف عليه » .
ولكن الخلاف في المسلك أو الطريقة ، نعني طريقة أهل النظر
والبرهان (أى الفلاسفة) وطريقة اصحاب الذوق والحال (أى المتصوفة) .

ولما كانت نهاية الحقائق معرفة « الله » فيمكن أن نصل الى هذه
المعرفة بأحد الطريقتين : اما طريق المنطق كما فعل في اثبات أن الله واجب
الوجود ، واما بطريق الذوق ، وهو طريق الصوفية ، كما قال في
« الاشارات » : « ثم اذا بلغت به الإرادة والرياضة حدا ما عنت له خلصات
من اطلاق نور الحق لذينة كأنها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه » .

(١) يقول المؤلف في كتابه : « كان الكندي فيلسوف العرب صورة للحضارة الاسلامية التي
بلغت أوج ازدهارها في ذلك العصر العباسي ، فقد بلغ التألق في الحياة مبلغا جعلهم
يرتبون الموسيقى على حسب أوقات النهار والليل وفي ذلك يقول الكندي : والأوجب
على الموسيقى أن يستعمل في كل زمن من أزمان اليوم ما شاكل ذلك الزمن من
الايقاع : مثل استعماله في ابتداءات الأزمان للايقاعات المجدية ، والكرامية ،
والجودية ، وفي أوسطها وعند قوة النفس للايقاعات الاقدامية ، والتحدية ، وفي
أواخرها وعند انبساط للايقاعات السرورية والطلبية » .

وفي هذه الرسالة (أى رسالة الموسيقى) يذكر الكندي أنواع الموسيقى التي
تبعث في البدن القوة الدافعة ، أو الحلم ، أو تحرك الدم أو المرار أو البلغم .
ومن الاناقة في التحضر ما يذكره كذلك عن امتزاج الألوان : فالحمرة مع الصفرة
تحرك القوة العزبية ، والصفرة اذا قرنت بالسواد تحركت القوة الذلية ، واذا قرن
البياض الذي قد شابه صفره وهو التفاحى بالحمرة تحركت القوة اللذبية مع القوة
الشوقية ، واذا قرنت الألوان كلها بعضها الى بعض كالبهار المزوج في خد البنات
تحركت القوى كلها ، ومزاجات الروائح والعمور لها آثار نفسانية « فاذا مزجت
رائحة الياسمين والترجس تحركت القوة العزبية واللذبية ، واذا مزج السوسن مع
الورد تحركت القوة المحببة مع الفخرية » .

قال ابن طفيل يعلق على هذا الكلام في رسالة «حى بن يقظان» (١) :
« فهذه الأحوال التي وصفها انما اراد بها أن تكون له ذوقا لا على سبيل
الادراك النظرى المستخرج بالمقاييس ، وتقاسيم المقدمات ، وانتاج
النتائج » .

وقد كان من بين المسائل التي ناقشها الفلاسفة ، وهم يبحثون في
« الالهيات » موضوع « الأسباب » وقد اختلفت وجهات نظرهم في هذا
الصدد عن وجهات نظر خصومهم :

قال الامام الغزالي يرد على الفلاسفة (٢) :

« ان الحضم يدعى ان فاعل الاحتراق هو النار فقط وهو فاعل
بالطبع ، لا بالاختيار ، فلا يمكنه الكف (أى الامتناع) عما هو طبعه ،
ولكن هذا غير صحيح ، اذ أن فاعل الاحتراق هو الله تعالى ، بوساطة
الملائكة ، أو بغير وساطة ، وأما النار فهي جماد لا فعل لها ، وليس للفلاسفة
من دليل على قولهم الا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقات النار ،
والمشاهدة تدل على الحصول عنده ، ولا تدل على الحصول به » .

وينبرى ابن رشد للرد على الغزالي فيقول (٣) « أما انكار وجود
الاسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي ، والمتكلم
بذلك اما جاحد بلسانه لما في جنانه ، واما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت
له في ذلك . . » ثم رد الأسباب الى العلل الأربع التي قال بها ارسطو .
وهي المادية ، والصورية ، والفاعلية ، والغائية الى أن قال : فرفع هذه
الأشياء هو مبطل للعلم ، ودافع له » .

غير أن الاستاذ العقاد في كتابه « الفلسفة القرآنية » يؤيد مذهب
الامام الغزالي في هذا الصدد ويدعمه بقوله : « ويقرب من رأى الغزالي
هذا ، قول « نيوتن » صاحب مذهب الجاذبية ، في ملحق التعريفات ، فانه
يضرب المثل بجسم يتحرك من ألف الى باء ، ومن باء الى جيم ، ومن جيم
الى دال : فلا يمكن أن يقال في هذه الحالة ان حركة الجسم من ألف الى باء
هى سبب حركته التالية ، من باء الى جيم ، أو من جيم الى دال . ويشبه
هذا المثل ، مثل أصحاب « ديكارت » عن ساعة تدق وساعة أخرى تدق

(١) سبق الإشارة الى رسالة «حى بن يقظان» .

(٢) الفلسفة القرآنية للاستاذ العقاد ص ٢٢ .

(٣) الفلسفة الاسلامية للدكتور أحمد فؤاد الاموانى - سلسلة المكتبة الثقافية / ٦٩
(ص ١٠٧) .

بعدها على الدوام فلا يمكن أن يقال : ان دقائق الساعة الأولى هي سبب منشاء لدقائق الساعة الثانية ، وهكذا كل تلاحق في الحوادث والمشاهدات» .

ويتابع الاستاذ العقاد كلامه عن « الأسباب » و « الخلق » الى ان يقول : « فالعقل ينتهي في مسألة الأسباب الى نتيجة واحدة تصح عنده بعد كل نتيجة : وهي ان الأسباب ليست هي موجبات الحوادث ، ولا هي مقدمة عليها بقوة تخصصها دون سائر الموجودات ، ولكنها مقارنات تصاحبها ولا تغنى عن تقدير المصدر الأول (١) لجميع الأسباب وجميع الكائنات » .

وإذا كان الغزالي ، ثم العقاد من بعده ، قد ذهبوا الى عدم ضرورة الارتباط بين الأسباب والمسببات ، ليفسحا المجال للقدره الإلهية – فقد كانا على حق أبلغ في ذلك ، وهما المؤمنان بوجود الله ، وبكتابه الكريم حيث يقول تعالى في سورة الأنبياء « قالوا حرقوه وانصروا آلهتكم ان كنتم فاعلين ، قلنا يا نار كوني بردا وسلاما على ابراهيم » .

غير أن الدكتور « أحمد فؤاد الأهواني » يعود فيقول عن ابن رشد : « وإذا كان ابن رشد كفيلسوف يؤمن بارتباط الأشياء ارتباطا ضروريا بالأسباب والمسببات لأنه يقدس العقل ، ويرفع من شأنه ، وبه يفسر المعرفة والوجود على السواء ، فإنه يفسر الدين تفسيراً عقلياً ، مع رجوعه في ذلك الى القرآن ، فهو في كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » – يذهب الى ان معرفة الصانع لا تكون الا بالنظر في الكائنات التي خلقها الله للاستدلال منها على وجود الصانع ، وقد ساق الله في كتابه ، دليلين لحصمها ابن رشد في « دليل العناية ودليل الاختراع » فالآيات التي تدل على الاختراع مثل : « ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له » ، ومن الآيات الدالة على العناية قوله تعالى : « ألم نجعل الأرض مهادا، والجبال أوتادا » .

وفي رأيي – ان صح – أن من أبرز الآيات القرآنية الدالة على العناية والاختراع – على حد تعبير ابن رشد – قوله تعالى في سورة فصلت : « قل أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أندادا ذلك رب العالمين . وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين . ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين . فقضاهن سبع سموات

(١) أي مصدر هذه الأسباب والحوادث .

فى يومين وأوحى فى كل سماء أمرها : وزينا السماء الدنيا بمصابيح
وحفظا ذلك تقدير العزيز العليم . »

والكلام عن الفلسفة والفلاسفة يقترب دائما بالكلام عن « المنطق »
« فالمنطق (١) هو أداة الفلسفة ، وسلاحها الذى تذود به عن حوضها وأنه
(أى المنطق) ترتيب قضايا معلومة لاستخراج منها نتيجة مجهولة ، وهذا
الترتيب قد يكون قياسا : وقد يكون برهانا ، وقد ذهب الفلاسفة الى أن
المنطق أداة نافعة فى البرهنة على وجود الله ، وهى أداة عقلية ، غير أن
الغزالي أنكروا ذلك عليهم ، وزعم أن معرفة الله تخرج عن دائرة العقل ، ولا بد
من معرفته بوسيلة أسمى هى الإلهام ، وهو طريق الصوفية . »

ولما كان المنطق سلاح الفلسفة فقد عمد خصوم الفلاسفة الى تحطيم
هذا السلاح ، ومن ذلك ما يقوله « ابن قيم الجوزية » فى كتاب « مفتاح
دار السعادة ومنشور ولاية العلم والارادة » (٢) :

« وأما المنطق فلو كان علما صحيحا لكانت غايته أن يكون كالمساحة
والهندسة ونحوها ، فكيف وباطله أضعاف حقه ، وفساده وتناقض
أصوله واختلاف مبانيه توجب مراعاتها للذهن أن يزيغ فى فكره ، ولا يؤمن
بهذا الا من قد عرفه وعرف فساده وتناقضه ، ومناقضة الكثير منه للعقل
الصريح . وأخبر بعض من كان قد قرأه وعنى به انه لم يزل متعجبا من
فساد أصوله وقواعده ، ومباينتها لصريح المعقول وتضمنها لدعاوى
محضة غير مدلول عليها ، وتفريقه بين متساويين وجمعه بين مختلفين ،
فيحكم على الشيء بحكم وعلى نظيره بغير ذلك الحكم ، أو يحكم على شيء بحكم
ثم يحكم على مضاده أو مناقضه به ، وقلت فى ذلك :

واعجبا لمنطق اليونان كم فيه من افك ومن بهتان !
مخبط لجيد الأذهان ومفسد لنظرة الانسان !

ويوجز لنا الدكتور الأهوانى فى كتابه « الفلسفة الاسلامية »
نظريات الفلاسفة المسلمين فى ذات الله فيقول : « وقد ورث الفلاسفة عن
اليونانيين نظريتين فيما يختص بالله » :

الاولى : نظرية أرسطو ، من أن الله « هو المحرك لا يتحرك » أى أنه
السبب الأول فى حركة العالم ، وتتصل بهذه النظرية أنه « موجود »

(١) « الفلسفة الاسلامية » للدكتور الأهوانى .

(٢) « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » للدكتور مصطفى عبد الرازق .

لأن ميتافيزيقا ارسطو هي الوجود ، وهي بحسب تعريفه : انها البحث في الوجود من حيث هو موجود وأشرف الموجودات الموجود المطلق ، وهو الله :
فإن الله موجود عند أرسطو .

والنظرية الأخرى : هي نظرية أفلوطين ، والأفلاطونية الحديثة التي جعلت الله هو « الواحد » ومن الواحد فاض العقل الأول ، ثم النفس الكلية ثم الهيولى ، وهذه النظرية تقول بالفيض ، أى أن العالم صدر عن الله بالضرورة ، كما يصدر الضوء عن الشمس ، أو الماء عن الينبوع ، فليس لله إذن فضل في الخلق !

وخلاصة نظرية الكندي : أن الله هو « الواحد الحق » وكل شيء نقول عنه انه « واحد » سواء آكان الواحد الرياضى ، أم الشيء الطبيعى الذى نصفه بأنه واحد فانما هو واحد بالمجاز ، أما الواحد الحق فهو « الواحد بالذات الذى لا يتكرر البتة بجهة من الجهات ، ولا ينقسم بنوع من الأنواع ، لا من جهة ذاته ، ولا من جهة غيره ، ولا مكان ولا زمان ، ولا حامس ولا محمول ولا كل ولا جزء » .

أما « الله » عند الفارابى فهو « الموجود الأول » ، وهو يعنى بالأول المبدأ الأول لجميع الموجودات ، والسبب الأول لوجودها .
وهو (أى الفارابى) يفتتح كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » :
بقوله :

« الموجود الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها »
ويقول فى كتاب « تحصيل السعادة » : « اننا ينبغي فى علم ما بعد الطبيعة أن نسلك سبيل النظر فى الموجودات ، لنبحث عن علتها كيف وجودها ؟ ولماذا وجودها ؟ ومن أى فاعل وجودها ؟ وهكذا حتى ينتهى الفاحص الى موجود لا يمكن أن يكون له مبدأ أصل ، بل يكون هو المبدأ الأول لجميع الموجودات » .

و « الله » عند ابن سينا هو « واجب الوجود » وقد يكتفى بقوله عنه : انه « الواجب » وتعريف واجب الوجود عند ابن سينا هو : « الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال » أما الممكن الوجود فهو الذى متى فرض غير موجود أو موجودا لم يعرض عنه محال .

وواجب الوجود قد يكون واجبا بذاته ، وقد يكون واجبا بغيره : فالواجب بذاته هو الذى يلزم عنه محال اذا فرض عدمه ، والواجب بغيره هو الذى يكون واجبا اذا توافرت فيه شروط معينة مثل الاحتراق عند

ملاقة الحشيب للنار ، فانه واجب بغيره ، وذلك عند وجود القوة الفاعلة بالطبع وهى النار ، وهكذا تقع القسمة فى ثلاثة : واجب الوجود بذاته ، وواجب الوجود بغيره ، وممكن الوجود .

والممكنات هى الموجودات فى العالم الحسى التى تحتاج الى علة مادية ، وصورية وفاعلة ، وغائية فى وجودها ، فكل ممكن الوجود يحتاج الى علة أخرى فى وجوده .

ولكننا لا نستطيع أن نتسلسل فى العلل الى مالانهاية له . ولا بد أن نقف عند علة أولى ليس لها علة وهو الموجود الواجب الوجود بذاته (١) .
اما ابن رشد فانه يثبت وجود الله فيقول :

« ان هذه الشجرة مكتفية فى وجودها بنفسها ، وان الذى أوجدها شجرة أخرى مثلها فى نوعها ، وهكذا ، ولكننا لانستطيع أن نمضى الى مالانهاية فى سلسلة المحركات أو العلل المحركة الفاعلة بل لابد أن ننتهى الى محرك أول ، لا يتحرك اصلا ، ولا من شأنه ان يتحرك بالذات ولا بالعرض ، واذا كان ذلك كذلك ، فهذا المحرك أزلى بالضرورة » .

الدليل السابق – لاثبات وجود الله – دليل طبيعى وميتافيزيقى ، ولكن ابن رشد يسوق دليلا آخر يعده نفسانيا ، لأنه يعتمد على المبادئ الموضوعية فى علم النفس وهو يستشهد بما قيل فى الشرائع الالهية « اعرف نفسك – تعرف خالقك » : « ذلك أن للصور وجودين » وجودا محسوسا ، ووجودا معقولا من حيث تجردها من الهيولى ، وهذه هى العقول المفارقة التى تحرك الاجرام السماوية بالشوق .

واذا كانت العقول المفارقة كثيرة بحسب كثرة الافلاك فان المحرك الاول الذى يحرك العالم على سبيل الشوق اليه لابد أن يكون واحدا ، ولما كان العالم واحدا فلا بد أن يكون له مبدأ واحد ، ولا يمكن ان يكون اكثر من واحد ، وهنا يشير ابن رشد الى الآية الكريمة « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » .

واختتم حديثى عن طريق « النظر » الى معرفة « الله تعالى » بتلك البراهين – التى أفرد لها الأستاذ العقاد فصلا خاصا فى كتابه « الله » – فيقول :

(١) سبق أن طالع القارىء كيف هدم الامام الغزالي قول الفلاسفة باستحالة تسلسل العلل الى غير نهاية ، وكان بذلك هادما لنظريتهم فى اثبات «صانع» لعالم قديم .

« فى رأينا ان مسألة وجود الله ، مسألة « وعى » قبل كل شىء :

فالانسان له « وعى » يقينى بوجوده الخاص ، وحقيقته الذاتية ، ولا يخلو من « وعى » يقينى بالوجود الأعظم ، والحقيقة الكونية ، لانه متصل بهذا الوجود ، بل قائم عليه .

والوعى والعقل لايتناقضان وان كان الوعى أعم من العقل فى ادراكه ، لأنه مستجد من كيان الانسان كله ، ومن ظاهره وباطنه ، وما يعيه هو وما لا يعيه ، ولكنه يقوم به قياما مجملا محتاجا الى التفصيل والتفسير .

ونحن نخطيء فهم العقل نفسه حين نفهم أنه مقصود على ملكة التحليل والتجزئة والتفتيت ، وانه لايعمل عمله الشامل الا على طريقة التقسيم المنطقى ، وتركيب القضايا من المقدمات والنتائج ، واثباتها بالبراهين على النحو المعروف . فالعقل موجود بغير تجزئة وتقسيم .

وهو فى وجوده ملكة حية تعمل عملا حيا ، ولا يتوقف عملها على صناعة المنطق ، وضوابطه فى عرف المنطقين .

وهو فى وجوده هذا يقول : «نعم» ويقول «لا» ويحق له أن يقولهما مجملتين فى المسائل المجملة على الخصوص .

وقد يخطيء القول فى بعض الاشياء ، ولا يضمن الاصابة فى كل شىء . ولكن الخطأ ينفى العصمة الكاملة ، ولا ينفى الوجود ، فقد يكون العقل المجمل موجودا عاملا ، وهو غير معصوم عن الخطأ الكثير أو القليل ، ولن يقدر ذلك لا فى وجوده ، ولا فى صلاحه للتفكير ، لأن « التقسيم المنطقى » يخطيء أيضا كما يخطيء العقل المجمل فى احكامه المجملة ، ولا يقال من اجل ذلك : ان التقسيم المنطقى غير موجود ، أو غير صالح للتفكير .

فاذا قالت البدهة العقلية : « نعم . هناك اله » فهذا القول له قيمة فى النظر الانسانى ، لا تقل عن قيمة المنطق والقياس ، لأنها قيمة العقل الحى الذى لا يرجع المنطق والقياس الى مصدر غير مصدره ، أو سند أقوى من سنده ، وقد كان العقل المجمل دائما أقرب الى الايمان ، أو أقرب الى قولة « نعم » فى البحث عن الله ، ولم يستطع التقسيم المنطقى أن يقول « لا » قاطعة مانعة فى هذا الموضوع .

ويبقى بعد ذلك ان « الوعى » أعم من العقل المجمل وأعمق منه ، وأعرق فى أصالة وجوده مع الحياة الانسانية منذ نشأتها الأولى . ونعتقد

ان الوعي الكونى المركب - فى طبيعة الانسان ، وهو مصدر الايمان بوجود الحقيقة الكبرى التى تحيط بكل موجود .

وللانسان وعى بما فى الكون من جمال ، وله وعى بما فيه من نظام، وله وعى بما فيه من أسرار والغاز وغيوب ، فاذا احتجب الجمال عن اناس وأسفر لأناس آخرين فليس ذلك بقادح فى وجوده ، أو صدق الاحساس بمعابنته واذا تناسقت البداءة « الرياضية » ، والانظمة الكونية فى بعض العقول فليس يقدح فى هذا النسق أنه مضطرب أو مفقود فى غيرها من العقول . واذا خيل الى فريق من البشر ان هذا الكون السرمدي خلو من الأسرار والغيوب فليس لهذا الفريق حق الاستثثار بالتصديق ، دون الفريق الذى يستشعر تلك الأسرار والغيوب ، ويبادلها المكاشفة والمناجاة، وليست « لا » أحق بالتصديق من « نعم » لأنها انكار ؛ اذ ان الانكار فى المسائل السرمدية هو الادعاء الذى يطالب صاحبه بالدليل .

وما زالت صورة الكمال المطلق مقترنة بصورة الحقائق السرمدية فى بداءة العقول فالذى يقول - ان الحقيقة السرمدية الكبرى يمكن أن تكون قاصرة فى هذه الصفة أو يمكن أن يتخيلها العقل بغير كمال واطلاق - هو الذى يدعى ما يناقض البداءة ، ولا يقيم عليه دليلا .

ونحن اذا رجعنا الى تاريخ الايمان فى بنى الانسان وجدنا أن اعتماده على « الوعي » الكونى أعظم جدا من اعتماده على القضايا والبراهين العقلية ، وانه أقوى جدا من كل يقين يتأتى من جانب التحليل والتقسيم، ولم تكن الفلسفة نفسها فى عصورها القديمة معنية باقامة البراهين على وجود الله ، للاقناع بعقيدة ، والتوسل الى ايمان ، وانما كان الكلام فى وجود الله عند الفلاسفة الأقدمين ، من قبيل الكلام عن مباحث العلوم ، وتفسير الظواهر الطبيعية :

فأرسطو مثلا ، لم يثبت وجود الله ، ليقنع به منكرا يدين بالكفر والالحاد ، ولكنه أثبتته لأن تفسيره لظواهر الكون لا يتم بغير هذا الاثبات ، ولم يحاول أن يقنع به أحدا فى زمانه على طريق التدين والايمان ؛ فليس وجود الله عند أرسطو وأمثاله مسألة دينية ، أو مسألة غيبية يختلف الأمر فيها بين الاثبات والنفى كاختلاف الهدى والضلال .

ولكنها حقيقة عقلية كالحقائق الهندسية التى يتم بها تصور الحركات والأشكال فى الافلاك والسموات .

ولما ظهرت الأديان الموحدة كان الجدل فى صفات الله أكثر وأعنف

من الجدل في وجوده ، فقضى اللاهوتيون (١) زمنا وهم لا يشعرون بالحاجة الى اقناع أحد بوجود خالق لهذه المخلوقات ، ولم يشعروا بهذه الحاجة الا بعد اختلاط العقائد الدينية بالآراء الفلسفية ، ومناظرتهم للمناطق ، والمتفلسفين في صناعة الجدل والبرهان .

وقد أسفرت مباحث الفلاسفة المؤمنين عن براهين مختلفة لاثبات وجود الله بالحجة والدليل ، ونحسب أننا نضعها في موضعها حين نقرر في شأنها هذه الحقيقة التي يقل فيها التشكك والخلاف : وهي أن البراهين جميعا لا تغني عن الوعي الكوني في مقارنة الايمان بالله ، والشعور بالعقيدة الدينية ، وان الاحاطة بالحقيقة الالهية شيء لا ينحصر في عقل انسان ، وانما الترجيح هنا بين نوعين من الأدلة والبراهين : وهما نوع الأدلة والبراهين التي يعتمد عليها المؤمنون ، ونوع الأدلة والبراهين التي يعتمد عليها المنكرون ؛ فاذا كانت أدلة المؤمنين أرجح من أدلة المنكرين فقد أغنى الدليل غناه ، وأدى القياس رسالته التي يستطيعها في هذا المجال ، وهي في الواقع أرجح وأصلح للاقناع بالفكر – فضلا عن الاقناع بالبدهاة – كما يبدو من كل موازنة منصفة بين الكفتين .

ولا يخفى أن قاعدة الاثبات والنفي في مناقشات الخصوم لا تنطبق على هذا الموضوع الجليل ، فليس للعقل البشري خصومة في الاثبات ، ولا خصومة في الانكار ، وليس على أحد عبء الدليل كله ، ولا على أحد عبء الانكار كله في البحث عن حقيقة الوجود ، وليس للمنكر ان يستريح في مرقدته ليقول للمؤمن : انها قضيتك فابحث عنها وحدك ، واجهد لها جهدا ، ثم أيقظني لتسمع مني ما أراه فيما تراه ، فربما كان المنكر هنا ، هو صاحب الادعاء ، وهو احق الخصمين بالجهاد في طلب الدليل ، لانه اذا قال ان المادة قادرة على تدبير نراه في هذا الكون ، فليس كلامه هنا مجرد انكار لوجود الله ، أو التزام للخطة الوسطى بين الاثبات والانكار .

ونحن لانحصى هنا جميع البراهين التي استدلت بها الفلاسفة على وجود الله فانها كثيرة يشابه بعضها بعضا في القواعد ، وان اختلفت قليلا في التفاصيل والفروع ، ولكننا نكتفي منها بأشيعها واجمعها وأقربها الى التواتر والقبول ، وهي : برهان الخلق ، وبرهان الفساية ، وبرهان الاستكمال أو الاستقصاء ، وبرهان الاخلاق أو وازع الضمير :

أما برهان الخلق – ويعرف في اللغات الأوربية باسم البرهان

(١) (اللاهوت) نسبة الى « الاله » و « الناسوت » نسبة الى الانسان .

الكوني أو The cosmological argument فهو أقدم هذه البراهين وأبسطها وإقواها ، في اعتقادنا على الاقناع ، وخلاصته ان الموجودات لا بد لها من موجد لاننا نرى كل موجود منها يتوقف على غيره ، ونرى غيره هذا يتوقف على موجود آخر ، دون أن نعرف ضرورة توجب وجوده لذاته ، ولا يمكن أن يقال ان الموجودات كلها ناقصة ، وان الكمال يتحقق في الكون كله ، لأن هذا كقول بأن مجموع النقص كمال ومجموع المتناهيات شيء ليس له انتهاء ، ومجموع القصور قدرة لا يعترىها القصور ، فاذا كانت الموجودات غير واجبة لذاتها فلا بد لها من سبب يوجبها ، ولا يتوقف وجودها على وجود سبب سواه .

ويسمى هذا البرهان في أسلوب من أساليبه المتعددة ببرهان المحرك الذي لا يتحرك ، أو المحرك الذي أنشأ جميع الحركات الكونية على اختلاف معانيها ، ومنها الحركة بمعنى الانتقال من مكان الى مكان ، والحركة بمعنى الانتقال من حال الى حال ، والحركة بمعنى الانتقال من حيز الامكان الى حيز الوجود ، أو من حيز القوة الى حيز الفعل :

وفحوى البرهان أن المتحرك لا بد له من محرك ، وان هذا المحرك لا بد أن يستمد الحركة من غيره ، وهكذا الى أن يقف العقل عند محرك واحد لا تجوز عليه الحركة ، لأنه قائم بغير حدود من المكان او الزمان وهذا هو «الله» .

ويتكلم الأستاذ العقاد بعد ذلك عن جواب الماديين على هذا البرهان ويناقش هذا الجواب ، ويوفق في هدم أساسه الى أن يقول :

«وخلاصة الرأي في برهان الخلق أن القول بأن الحياة والعقل من عمل حي عاقل ، قضية عقلية لا غبار عليها ، وان القول بأن المادة مصدر كل شيء في الكون يلجئنا الى فروض لا يقرها الحس ولا المنطق ، ولا توافق القسطاس الذي جعله الماديون مرجعا لجميع الآراء والأحكام وهو قسطاس المشاهدة والدليل المحسوس .

أما برهان الغاية Teleological Argument فهو في لبابه نمط موسع من برهان الخلق مع تصرف فيه زيادة عليه ، لأنه يتخذ من المخلوقات دليلا على وجود الخالق ، ويزيد على ذلك أن هذه المخلوقات تدل على قصد في تكوينها ، وحكمة تسييرها وتدبيرها : فالكواكب في السماء تجرى على نظام ، وتدور بحساب ، وعناصر المادة تتآلف وتفترق وتصلح في ائتلافها وافتراقها لنشوء الحياة ودوام الاحياء ، وأعضاء

الاجسام الحية تتكفل بأداء وظائفها المختلفة التي تتحقق الحياة بمجموعها وتكملة عضو منها لعضو ووظيفة لوظيفة ، ومن عرف التركيب المحكم الذى يلزم أداء وظيفة البصر فى العين تعذر عليه أن يعزو ذلك كله الى مجرد المصادفة والاتفاق ، ويقال فى كل حاسة من الحواس مايقال فى العين أو العيون التى تتعدد بتعدد الأحياء » .

وكما وفق الاستاذ العقاد فى هدم أساس جواب الماديين على برهان الخلق فقد وفق أيضا فى هدم أساس جوابهم - وجواب بعض الالهييين أيضا - على برهان الغاية ، الا انه يقول : « ويبدو لنا أن الاعتراض الذى يقام له وزن بين جميع الاعتراضات المتجهة الى هذا البرهان ، هو الاعتراض بوجود الشر والالم فى الحياة ، فكيف يقال : ان القصد ظاهر فى هذا العالم ، ثم يجتمخ القصد ، مع وجود الشر والنقص والظلم فيه ؟ هل يقال : اذن ان الشر مقصود ؟ وهل يقال : ان الظلم مما يليق بحكمة الحكيم ؟ »

انها مسألة جوهرية فى مباحث «الالهيات» تعرض لها الاستاذ الراحل - وكان رحمه الله أهلا لذلك - فأحاط بجوانبها على خير ما تكون احاطة المفكر المؤمن بكمال الله وجماله حيث يقول : « وليس جوابنا عن هذا الاعتراض أن نعزو الى الله دواعى مقدره لخلق هذه الامور ، فان الدواعى التى تقدرها لن تبلغ بنا الى نهايات الأشياء ، ولا تزال واقفة بنا عند بدايات مفروضة ، لا تغنى عن تلك النهايات .

ولكننا نرجع الى المقابلة بين هذا العالم وبين العالم الذى يتخيله أولئك المعترضون ، واقيا بالقصد ، أو جديرا بحكمة الله : فان كان هو (أى ذلك العالم الخيالى) أقرب الى التصور فقد صدقوا واصابوا ، وان كان العالم الذى نحن فيه هو الاقرب الى التصور فقد سقط الاعتراض . فما العالم الذى يتخيل المعترضون أنه أجدر من عالمنا هذا بحكمة الله ، وقصد المدبر المرید ؟ .

هو عالم لا نقص فيه ، فلا نمو فيه ، ولا آباء ولا ابناء ، ولا تفاوت فى السن والتهيؤ والاستعداد ، ولا تقابل فى الجنس بين الذكور والاناث بل جيل واحد خالد على المدى ، لا يموت ، ولا يتطلب الغذاء ولا الدواء عالم لا نقص فيه فلا حدود فيه ، وكيف يوجد الناس بلا حدود بين واحد منهم وأخيه ؟ بل لماذا يوجد الالوف ومئات الالوف نسخة واحدة لا فرق فيها بين أحد وأحد ، ولا محل فيها للاختلاف اذا كان الاختلاف يستدعى نقص صفة هنا ووجودها هناك ؟ .

اذن خلق انسان واحد يحقق معنى الانسانية كلها ولا يكون فيه نقص ولا تعدد ولا تكون له بداية ولا نهاية ، ذلك اذن اله آخر مستمتع بكل صفات الكمال والدوام ! .

عالمهم المتخيل عالم لا حرمان فيه ، فلا ينتظر فيه الحى شيئاً يجيء به الغد ولا يشتاق اليوم الى مجهول ، بل ماذا نقول ؟ أنقول الغد واليوم ؟ ومن اين يأتى الغد واليوم فى عالم لاتغاير فيه ولا تنوع فى التراكيب والحركات ؟ انما يأتى اليوم والغد من تغاير الكواكب بالحركة والضخامة والدوران ، فاذا بطل التغاير والتركيب فلا شمس ولا أرض ولا أيام ولا اعوام ، هو عالم لا الم فيه ولا اجتهاد فيه ، ولا اتقاء لمحدور ولا اغتباط بمنشود ، هو عالم لا أمل فيه ولا محبة ولا حنان ولا صبر ولا جزع ولا رهبة ولا اتصال بين مخلوق ومخلوق ، لان الاتصال تكملة ولا حاجة الى التكملة بأرباب الكمال .

هو عالم لا ظلم فيه ، فلا فضيلة ولا رذيلة ، لان الفاضل هو الانسان الذى يعمل الخير ولو شقي به ، ويحتمل الشر ولو طاب له مشواه ، فاذا ضمن الجزاء العاجل على أعماله أولاً فأولاً فلا فضل له على الشرير ، واذا وجد العالم وفيه أشرار يجزون أبداً بالعقاب واختياراً يجزون أبداً بالثواب فذلك ظلم أكبر من هذا الظلم الذى ياباه المنكرون للقصد والتدبير ، هو عالم لا فرق فيه بين الأبد الأبد واللحظة العابرة ، لانك تريد فى كل لحظة عابرة من لحظاته أن تجمع حكمة الآباد وأن تكون متاصدها هى مقاصد الكون الذى لا تعرف نهاية طرفيه ، فلا انتظاسار لبقية الزمن ولا موجب للانتظار ، ولن يحيا المخلوق المحدود بغير الانتظار الا اذا كان فى حسه لونا آخر من ألوان الفناء .

وقد يتم هذا المعنى حوار كتبتة فى موضوعه : وهو موضوع وجود الله من كتابي «فى بيتي» حيث أقول على لسان سائل ومستؤل :

قال صاحبي : وهل وصلت من فلسفة حياتك الى شيء ؟

قلت : نعم : ان الله موجود .

قال : باسم الفلسفة تتكلم أو باسم الدين ؟

قلت : باسم الفلسفة أتكلم الآن ، والفلسفة تعلمنا أن العدم معدوم فالوجود موجود ، موجود بلا أول ولا آخر ، لانك لا تستطيع أن تقول : كان العدم قبله أو يكون العدم بعده ، وموجود بلا نقص لان النقص يعترى

الوجود من جانب عدم ولا علم هناك ، موجود بلا بداية ولا نهاية ولا نقص
ولا قصور ، والوجود الكامل الأمثل هو الله .

قال : وكيف توفق بين الوجود الأمثل وبين الشرور والآلام في هذه
الحياة ؟

قلت : هذا سؤال غير يسير ، لاننا نحن الفانين لا نرى الا جانبا
واحدا من الصورة الخالدة في فترة واحدة من الزمان ، ومن يدرينا ان
هذا السواد الذي يصادفنا هنا وهناك انما هو جزء لازم للصورة كلزوم
النقوش الزاهية والخطوط البيضاء ؟ وماذا تستطيع أن تصنع لو ملكت
الامر وتأتي لك أن تقذف بالشرور من الحياة ؟ بغير الألم والخسارة –
ما الفرق بين الشجاع والجبان وبين الصبور والجزوع ؟ وبغير الشر والسوء
ما الفرق بين الهدى والضلالة ، وبين النبيل والندالة ؟ وبغير الموت كيف
تتفاضل النفوس وكيف تتعاقب الاجيال ؟ وبغير المخالفة بينك وبين عناصر
الطبيعة من حولك كيف يكون لك وجود مستقل عنها منفصل عن موافقاتها
ومخالفاتها ؟ وبغير الثمن كيف تغلو النفائس والأعلاق؟(١)

قال صاحبي : أليس عجزا أن نشمقى وفي الوسع ألا نشمقى ؟ أليس
عيبا أن نقصر عن الكمال وفي الوسع أن نبلغ الكمال ؟ .

قلت : وكيف يكون في الوسع أن يكمل المتعددون ؟ انما يكون
الكمال للواحد الدائم الذي لا يزول .

قال صاحبي : قل ما شئت فليس الألم مما يطاق ، وليس الألم من
دلائل الخلود الرحيم .

قلت : على معنى واحد ان هذا لصحيح !

انه لصحيح اذا كانت حياة الفرد هي نهاية النهايات ، وهي المقياس
كل المقياس لما كان وما يكون ، ولكن اذا كانت حياة الفرد عرضا من
الاعراض في طويل الازمان والآباد – فما قولك في بكاء الاطفال ؟ ان
الاطفال أول من يضحك لبكائهم حين يعبرون الطفولة ، وانهم أول من
يمزح في أمر ذلك الشقاء ، وليس أسعد الرجال اقلهم بكاء في بواكير
الايام . يا صاحبي ! هذا كون عظيم ، هذا كل ما نعرف من العظم ، وبالبحر
أو البصيرة نظرنا حولنا لانعرف العظم الا من هذا الكون ، ماذا وراء

(١) شرح محيي الدين بن عربي ديوانه « ترجمان الاشواق » في الحب الالهي بكتاب أسماء
«النخائر والاعلاق من شرح ترجمان الاشواق» .

الكون العظيم مما نقيسه به أو نقيسه عليه ؟ فان لم نسعد به فالعيب في السعادة التي ننشدها ، ولك أن تجزم بهذا قبل أن تجزم بأن العيب عيب الكون ، وعيب تدبيره وتصريفه وما يبديه وما يخفيه ، ولك أن تنكر منه ما لاتعرف ، ولكن ليس لك أن تزعم انه منكر لانه مجهول لديك !»

ونحسب اننا نقابل الاعتراض على دلائل الحكمة المقصودة بما يرجح عليه اذا قابلناه بمثل هذا التذكير والتعقيب ، ويكفي عندنا أن يكون برهان الاثبات أقوى من برهان الانكار ، فلسنا نغتر ببرهان من براهين العقل الانساني حتى نزع له أنه يستوعب الوجود الالهي كل الاستيعاب، أو اننا نبلغ به مبلغ البراهين التي نقيمهها على كل محدود في عالم المحسوس والمعقول ، لان وجود الله أكبر من ذرع العقول ، وانما نعطي العقل حقه حين نضع له البرهانين وندع له أن يوازن بينهما وأن يطالب نفسه بدليل على الترجيح (١) .

« ويعد البرهان الثالث من براهين أهل الصناعة ، لأنه مما يتداول بين الباحثين في المنطق والفلسفة الدينية ، ولا نسمع به كثيرا بين جبهة المؤمنين الذين لا يطرُقون أبواب هذه البحوث وذلك هو برهان الاستعلاء والاستكمال أو برهان المثل الاعلى ويسمى عندهم *The Ontological Argument* وقد صاغه القديس انسلم *Anselm* في صورته الاولى وزاده اللاحقون به ونقحوه حتى بلغ كماله في فلسفة ديكرارت ، وأوشك أن ينسب اليه، وفحواه في صيغته الجامعة - ان العقل الانساني كلما تصور شيئا عظيما تصور ماهو أعظم منه ، لان الوقوف بالعظمة عند مرتبة قاصرة يحتاج الى سبب وهو - أي العقل الانساني - لا يعرف سبب القصور . فما من شيء كامل الا والعقل الانساني متطلع الى أكمل منه ، ثم أكمل منه الى نهاية النهايات ، وهي غاية الكمال المطلق التي لا مزيد عليها ولا نقص فيها ، وهذا الموجود الكامل الذي لا مزيد على كماله موجود لا محالة ، لان وجوده في التصور أقل من وجوده في الحقيقة ، فهو في الحقيقة موجود ، لان

(١) مناجاة : ما أجمل الكون ! انه جمالك ياربي ، فانت الجمال المطلق ، ولكن . ما بال ذلك القبح الذي نراه بين آونة وأخرى في مواضع من الارض ؟ ما بال ذلك الخراب مثلا، وتلك الجنت المشوهة المتخفة في ميادين القتال بين البشر ؟ ان هذا كله لا يقدح - بلا ريب - في جمالك المطلق ، فنحن حين نبحث في أمرك - جل شأنك - لا ننظر في الجزئيات ولكن النظر يكون في الكلليات ، فالكل قمة الجمال لا شك لانه قمة الابداع ، انه جمالك ياربي ، لانك صنعت فابعدت ، وأمسكت لما أبعدت ، وعهدنا بكل بديع لا يدوم امساكه ، فانت اذن الجمال المطلق ، لانك أبعدت وأمسكت .

الكمال المطلق ينتفى عنه بسبب عدم وجوده ، ولا يبقى له شيء من الكمال ،
بل نقص مطلق هو عدم الوجود .

فمجرد تصور هذا الكمال مثبت لوجوده .

والله ثابت الوجود لانه هو غاية الكمال ، وكل نقص عن هذه المرتبة
القصوى لا يتصوره العقل ولا يقبله ولا يستريح اليه ، لان تصور الكمال
الاسمى مرادف لتصور الكمال الموجود .

فالعقل الانساني لا يتصور الا أن الله موجود .

وقد سخر من هذا البرهان رجال الدين أنفسهم من معاصري
القديس أنسلم في القرن الحادى عشر، وعلى رأسهم الراهب جونلو Gaunilo
وجاراه في معنى السخرية عمانويل كانت من كبار الفلاسفة المحدثين
وخلصا انتقادهم انك اذا تصورت جزيرة بالغة الكمال في مجاهل البحار
لم يلزم من ذلك ان الجزيرة قائمة هناك ، واذا تصورت عشرة دنانير
لم يلزم من ذلك أن تنطبق كفاك على تلك الدنانير ، وان وجود الشيء
المتصور غير محتوم .

والبرهان في الواقع أقوى وأمتن من أن ينال منه بمثل هذا الانتقاد،
لأننا نستطيع أن نتصور عشرة دنانير دون أن نستلزم وجودها في الحقيقة،
ولكننا لا نستطيع أن نتصور كمالات لا مزيد عليه ، ثم نتصوره في الوقت
نفسه نقصا لا مزيد عليه ، لانه معدوم ! . واذا قلنا أن « الديثليون »
لا يمكن أن يكون أكبر عدد فالديثليون كالواحد موجود بغير كلام وأن
لم نستخدمه في عد أى شيء .

وليس ديكارت بالمغالى حين يتوسع في هذا البرهان فيرى أن وجود
الله هو الثابت المحقق ومنه يستدل على وجود العالم وما فيه من
المحسوسات ، لان المحسوسات متغيرة متقلبة والحس قاصر مضلل ،
والوهم غالب عليه مالم يثبت وجوده من طريق الحقيقة المطلقة وهي الله ،
فالعقل يستلزم وجود كائن كامل حق منزه عن العيوب ، ولا حقيقة
ما لم تكن هذه الحقيقة المطلقة ثابتة في العقول ، ومن ايمان العقول بها
يعلم ان هذا العالم موجود وليس بوهم ولا خداع ، اذ كان الله خالقه منزها
عن الوهم والخداع .

ويستطرد المؤلف في كلامه عن برهان الاستعلاء والاستكمال ، الى
أن يقول :

« ويعتمد عمانويل كانت - الذى يستضعف هذا البرهان - على برهان أقوى منه وأصح فى الدلالة على «الله» كما ينبغى له من الصفات :

فعنده ان برهان الخلق وبرهان القصد يثبتان وجود الصانع القادر ولكنه لا يلزم من قدرته وصنعتة أنه «الاله» الذى يصدر منه الخير والرحمة ويعبده الناس عبادة الحب والايان .

وانما يثبت وجود هذا الاله بعلامة فى النفس الانسانية لا يتأتى وجودها فيها بغير وجود اله ، وتلك هى علامة الوازع الاخلاقى أو علامة الواجب أو علامة الضمير .

فمن أين استوجب الانسان أن يدين نفسه بالحق كما نعرفه ان لم يكن فى الكون قسطاس للحق يفرس فى نفسه هذا الوجوب ؟ ومن أين تقرر فى طبع الانسان ان الواجب الكرىه لديه أولى به من اطاعة الهوى المحجب اليه ، وان لم يطلع أحد على دخيلة سره ؟»

وبعد أن يقدم المؤلف رأى المستضعفين لبرهان كانت ، ويناقش هذا الرأى نجده يقول : «ولم يكن عمانويل كانت أول من قل بهذا البرهان بين الغربيين ، لان برهانه هذا صورة مختصرة من برهان القديس توما الأكوينى الذى يستدل به على وجود الله من آيات الخير ومحاسن الجمال فى نفس الانسان وفى مشاهد الطبيعة .

فنحن نفضل جميلا على جميل ومأثرة على مأثرة ، ولا تتأتى لنسا المفاضلة بينها بغير قسطاس شامل نرجع اليه فى فهم الخير والجمال ، وهذا القسطاس الشامل لا يكون فيما دون تلك الخيرات والمحاسن ، بل فيما فوقها الى مصدرها الاصيل ، وهو الله .

ولا يتعين أن يكون كل شيء جميلا وكل شيء خيرا لنبحث عن ذلك القسطاس فى العالم كله ، بل يكفى أن يكون فى العالم خير وجمال ليبحث الذهن عن ذلك القسطاس ويقتضيه » .

ويختتم الاستاذ العقاد هذا البحث عن براهين وجود الله بقوله : «هذه هى زبدة البراهين الفلسفية العامة على وجود الله ، ومن الحق أن نعيد هنا ان الايمان الالهى لا يقوم عليها وحدها فى البصيرة الانسانية وان قصاراها من الاقناع انها أرجح وزنا من ردود المنكرين ، ولا سيما المنكرون الذين فى انكارهم ادعاء وهجوم على الفروض بغير دليل ، وبغير ايمان .

ولقائل أن يقول في هذا الصدد : ولماذا يحوجنا الله الى البراهين
لاثبات وجوده ؟ لماذا لا يتجلى للعيان فيعرفه كل انسان ؟

ونقول نحن : اننا لا ندري ؟ ولكننا اذا طلبنا أن تتجلى الحقيقة
الالهية لكل مخلوق ، وأن تتساوى العقول جميعا في استكناه جميع
الحقائق بغير خفاء عدنا الى المخلوقات المتشابهة في الكمال بغير اختلاف
قط وبغير حدود في المعرفة والخلق ، وليس تخيلنا لذلك العالم المطلوب
بأسر من تخيلنا للعالم المشهود كما عهدناه ، فان العالم الذي نجد فيه
الايان وجودا آليا أقل حكمة من العالم الذي يجاهد فيه الضمير جهاده
للوصول الى الايمان !

وبعد فيأيها القارىء ، هذا موجز عن طريق «النظر» الى معرفة «الله»
وتستطيع أن ترى معى أنه طريق فى متنساول فنة قليلة من الناس ،
فلنبحت اذن عن طريق آخر عله يصلح بجماهيرهم •

طريق المشاهدة (أو التصوف)

طالع القارىء فى الفصل السابق موجزا عن الفكر الفلسفى فى محاولاته لمعرفة «الله» ولكن البعض يرى (١) «أن الفلسفة منذ عهد سقراط تتخبط وتتعثر وتتضارب وتتناقض وتحصل وتعقد ، ولا تصل البتة الى نتيجة حاسمة فى أية مسألة من مسائل ماوراء الطبيعة الشائكة» . كما يقول عنها الدكتور أحمد زكى فى كتابه «مع الله فى السماء» :

« ان الفلسفة رياضة عقلية سليمة ولكن لم يخرج للناس منها نفع كبير الا بالذى كان فيها من رياضة ، ان الرياضة حركة ، والذهن كالألة ، وتتحرك الآلة تغمرها بالزيت لا تصدأ ، ولكن الفلسفة آلة لم تسر بالناس نحو ما يطلبون طويلا حتى تعطلت ، والفلسفة تغيرت مذاهبها على القرون ، ويتغير منها الثياب ثم لا تكاد تفك أزرارها حتى تجد الجسم واحدا لم يكذب يتغير ، » .

هذا على حين يرى البروفسور هـ دـ لويس ، أن الحقائق التى تقررها الفلسفة – وهى فكر وعلم – لا تعدو أن تكون حقائق بالاضافة الى غيرها ، أو كما يقول الاستاذ العقاد فى كتابه «الله» خلال حديثه عن كتاب البروفسور لويس الذى سماه «تجربتنا الالهية» أو تجربتنا عن الاله» .
Our Experience of God

« غاية المدى فى رأيه – أى البروفسور لويس – ان الحقائق التى يقررها العلم والفكر لا تعدو أن تكون حقائق نسبية ، أو حقائق بالاضافة الى غيرها ، وبعض هذه الحقائق مقياس لبعض ، ولكنها جميعا لا تثبت للذهن بأية حال بغير القياس الى حقيقة مطلقة أبدية تحيط بها جميعا وهى الحقيقة الالهية » .

وقد أنكر الامام الغزالى على الفلاسفة منطقتهم فى اثبات وجود الله ،

(١) من بحث عن قضية التصوف ملحق بكتاب « المنقذ من الضلال » تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود .

ورأى أن معرفته تعالى تخرج عن دائرة العقل ولا تكون الا بوسيلة أخرى
أسمى من ذلك هي «الالهام» (١) وهو طريق «الصوفية» ، فما التصوف ؟
ومن الصوفية ؟

لا أريد أن أطيل على القبارىء بسرد الكثير مما قيل في تعريف
التصوف والصوفية ولكنى سأكتفى منه بالقليل :

سئل الجنيد (٢) عن التصوف فقال : تصفية القلب عن موافقة

(١) يقول الدكتور أحمد زكي : ان ارسطو جعل جانبا من «المعرفة» يأتي الهاما ، وذلك
في معرض حديثه عن كروية الارض في كتابه « مع الله فى السماء » حيث يقول :

هذا ما يقوله الناس اليوم ، وهذا ما قاله الناس ، فلاسفهم منذ ألف وألف
من السنين . ألم يقل فيثاغورس الاغريقى ، وقاله أتباعه أن الارض كرة ، وبنوا ذلك
على حجج ما كان أبعدا عن الكفاية ، ولم يكن العلم الحديث قد أطل بقرنيه ، ولكن
حجة أخرى لدى فيثاغورس ، ولدى أتباعه . كانت هي أقوى شيء فى الاقتناع ، تلك
مادلهم عليه علم الحساب الفيثاغورى ، علم الهندسة ، من أن اكمل شكل فى
الاشكال هو شكل الكرة ، وان صانع هذا الكون ، ما كان يصنعه الا على اكمل شكل
وأجمله ، ومن دلائل ذلك الجمال والكمال عندهم ، ان الشمس تراءت كرة ، وان القمر
تراءى كرة ، وان قبة السماء كرة ، وان مجرى هذه الاجرام كلها دائرة ، والدائرة
أجمل المسارات وأكملها .

وتبع فيثاغورس فى ذلك افلاطون : رأى أن الرياضة علم قدسى ، ورأى قدسيتها
تتمثل فى حركة الكواكب والنجوم وهى دائرية ، ورأى قدسيتها فى الموسيقى ، فهى
مؤسسة على علم الحساب ، والموسيقى عنده قدسية جميلة ، ورأى قدسيتها (أى
الرياضة) فيما يخرج من الاعداد من عجائب ، ومن بعض أهداف الحكمة عنده التأمل
فيما تخرج الاعداد .

الارض اذن كرة لأسباب تروى عندهم قليلة ، ولكنها كرة لأنها لا بد أن تكون
كاملة جميلة ، تتسق مع الكون فى كماله وجماله وقد آمن العلم الحديث بالمنطق
الحديث وبالطرق الحديثة على ما قاله فلاسفة الاغريق ايماننا بجمال الكون وكماله الهاما .
أفليس الالهام بعض طرائق المعرفة ، أو هو نصف طرائقها ، أو لم يقسم
أرسطو طاليس ، تلميذ افلاطون ، المعرفة الى : معرفة تاتى بالتسلسل المنطقى ، والمعرفة
تاتى خطفا والهاما ؟

(٢) هذه الفقرات من كتاب « التعرف لمذهب أهل التصوف » - تأليف تاج الاسلام أبو بكر
محمد الكلاباذى (المتوفى سنة ٣٨٠ هـ - سنة ٩٩٠ م) تحقيق الدكتور عبد الحليم
محمود والاستاذ طه عبد الباقي سرور (ص ٢٥ ، ص ٢٦) و «الجنيد» هو أبو القاسم
الجنيد بن محمد الجنيد البغدادي ، وهو حسب ما يرى القشيري سيد هذه الطائفة
(أى المتصوفة) وامامهم وأصله من نهاوند ، ومنشؤه ومولده بالعراق مات سنة ٢٩٧ هـ
ومن أقواله : «الطرق كلها مسدودة على الخلق الا على من اقتفى أثر الرسول عليه
الصلاة والسلام (ص ٣٠) .

البرية ومفارقة الاخلاق الطبيعية ، واخامد الصفات البشرية ، ومجانبة الدواعى النفسانية ومنازلة الصفات الروحانية ، والتعلق بالعلوم الحقيقية واستعمال ما هو أولى على الابدية ، والنصح لجميع الامة ، والوفاء لله على الحقيقة ، واتباع الرسول صلى الله عليه وسلم فى الشريعة .

وقال «ذو النون» (١) : رأيت امرأة ببعض سواحل الشام فقلت لها: من أين أقبلت رحمتك الله ؟ قالت : من عند أقوام تتجسأفى جنوبهم عن المضاجع ، يدعون ربهم خوفا وطمعا ! قلت وأين تريدان ؟ قالت : الى رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله ! قلت صفيهم لى ، فانشأت تقول :

قوم همومهم بالله قد علقت	فمالهم همم تسمو الى احد
فمطلب القوم مولاهم وسيدهم	يا حسن مطلبهم للواحد الصمد
ما ان تنازعهم دنيا ولا شرف	من المطاعم واللذات والولد
ولا للبس ثياب فائق انق	ولا لروح سرور حل فى بلد
الا مسارعة فى اثر منزلة	قد قارب الخطو فيها باعد الابد
منهم رهائن غدران وأودية	وفى الشوامخ تلقاهم مع العدد

ويصف السهروردى (٢) الصوفية وصفا طويلا ودقيقا فى مقدمة

(١) ذو النون : هو أبو الفيض ذو النون بن ابراهيم المصرى واسمه ثوبان بن ابراهيم أو أبو الفيض بن ابراهيم ، وكان أبوه من أهل النبوة أو اخميم ، توفى سنة ٢٤٥ هـ ، يقول عنه القشيري : فائق هذا الشأن ، ووحيد وقته علما ، ووزعا ، وحالا ، وأدبا . ويقول عنه القفطى : « ذو النون بن ابراهيم الاخميمى المصرى من طبقة جابر بن حيان فى انتحال صناعة الكيمياء ، وتقلد علم الباطن ، والاشراف على كثير من علوم الفلسفة ، وكانت له كرامات . »

ويقول عنه المسعودى : كان حكيما ، سلك طريقا خاصا ، واتخذ فى الدين سيرة خاصة ، وكان من المعنيين بحل رموز البرابى فى اخميم (والبرابى جمع بربا : معابد قدماء المصريين) كثير التطواف بها ، وقد وفق الى حل كثير من رموزها ، ومن كلامه : من علامات المحب لله عز وجل متابعة حبيب الله (صلى الله عليه وسلم) فى أخلاقه وأفعاله وأوامره وسننه (ص ٢٨) .

(٢) السهروردى : ينتهى نسبه الى أبى بكر الصديق رضى الله عنه ، وسيطالع القارىء تفصيل هذا النسب فى الصفحات التالية ، ويقول عنه الدكتور محمد مصطفى حلمى فى كتابه « ابن الفارض » (سلسلة أعلام العرب / ١٥ ص ٦٨) انه كان من معاصرى ابن الفارض الذين كان لهم شأن فى عصرهم ، وفى توجيه الحياة الروحية فى ذلك العصر وهو صوفى متحقق ومؤلف صوفى محقق ، وشيخ طريقتة صوفية ، ولد بسهرورد سنة ٥٣٩ هـ وتوفى ببغداد سنة ٦٣٤ هـ وكان شيخا صالحا ورعا كثير الاجتهاد فى العبادة والرياضة ، أما كتابه «عوارف المعارف» فيقول عنه مؤلف كتاب « ابن الفارض أيضا (ص ٦٩) : وليس من شك فى أن أعظم مؤلفاته خطرا ، وأبعدها أثرا هو كتابه «عوارف المعارف» الذى يعد بحق من أقوم الكتب التى وضعها صوفى . =

كتابه « عوارف المعارف » رأيت أن أقدمه للقارىء ، حتى يعرف بحق من الصوفية ؟ اذ يقول :

« هم الصفوة من عباد الله الذين ألبس قلوبهم ملابس العزفان ، وخصهم من بين عباده بخصائص الاحسان ، فصارت ضمائرهم من مواهب الأنس مملوءة ، ومرانى قلوبهم بنور القدس مجلوة ، فتهيأت لقبول الأمداد القدسية ، واستعدت لورود الانوار العلوية ، واتخذت من الانفاس العطرية بالاذكار جلاسا ، وأقامت على الظاهر والباطن من التبتوى حراسا ، وأشعلت فى ظلم البشرية من اليقين نبراسا ، واستحقرت فوائد الدنيا ولذاتها ، وأنكرت مصايد الهوى وتبعاتها ، وامتنعت غوارب الرغبات والرهبوت (من الرغبة والرهبية) ، واستقرشت بعلو همتها بسناط الملكوت ، وامتدت الى المعالى أعناقها ، ونطمحت الى اللامع العلوى أحداقها ، واتخذت من الملائكة مسامرا ومحاورا ، ومن النور الأعز الاقصى مزورا ومجاورا ، أجساد أرضية بقلوب سماوية ، وأشباح فرشية بأرواح عرشية ، نفوسهم فى منازل الخدمة سيارة ، وأرواحهم فى فضاء القرب طيارة ، بذاهبهم فى العبودية مشهورة ، وأعلامهم فى أقطاب الارض منشورة ، يقول الجاهل بهم : فقدوا وما فقدوا ، ولكن سمت أحوالهم فلم يدركوا ، وعلا مقامهم فلم يملكوا ، كائنين بالجسمان ، بائنين بقلوبهم عن أوطان الحدثان ، لأرواحهم حول العرش تطواف ، ولقلوبهم من خزائن السير اسعاف ، يتنعمون بالخدمة فى الدياجر ، ويتلذذون من وهج الطلب بظمأ الهواجر . تسلاوا بالصلوات عن الشهوات ، وتعوضوا بحلاوة التلاوة عن اللذات ، يلوح من صفحبات وجوههم بشر الوجدان ، وتنم عن مكنون سرائرهم نضارة العرفان ، لا يزال فى كل عصر منهم علماء بالحق ، داعون للخلق ، منحوا بحسن المتابعة رتبة الدعوة ، وجعلوا للمتقين قدوة ، فلا يزال تظهر فى الخلق آثارهم ، وتزهر فى الآفاق أنوارهم ، من اقتدى بهم اهتدى ، ومن أنكرهم ضل واعتدى » .

ويفرق الدكتور أحمد فؤاد الاهوانى فى كتابه «الفلسفة الاسلامية» بين الفلسفة والتصوف فيقول (١) : «الفلسفة تنظر بعين العقل وتجري على طريق الاستدلال والمنطق ، والتصوف يسلك طريق المجاهدة

= متحقق ، ومحقق فى سير الصوفية وأصول سلوكهم ومبادئ أعمالهم ، ومعاني أحوالهم وثمرات علومهم ، ومشاهدات قلوبهم ووصف السهروردى هذا للصوفية من نسخة كتاب «عوارف المعارف» الملحقه بهوامش كتاب احياء علوم الدين للخرزالي . دار الكتب تصوف ٤٣٦٢ .

(١) ص ٢٥ .

والمشاهدة ، ويتكلم بلسان الذوق. والحال فالفلاسفة أصحاب براهين ،
والمتصوفة أرباب أذواق ومواجيد » .

ويخصص الأستاذ العقاد في كتابه «الله» فصلا للتصوف يبدوه
بقوله :

« لا بد من فصل خاص عن التصوف بين فصول الكلام على الفكرة
الالهية ، لأنه ينفرد بتفسيرات في هذا الموضوع ، لا تتواتر في العقائد
العامة ، ولا تشبه المذاهب العقلية التي يذهب إليها الفلاسفة .

وهو ملكة فردية يستعد لها بعض الآحاد ، ولا تشيع في الجماعات ،
وقد توصف بالعبقرية الدينية « اذا بلغت مرتبة التأصل والابتكار » .

ويستطرد المؤلف في حديثه عن تلك العبقرية الدينية الى أن يقول:
« انما التصوف - أو العبقرية الدينية - قدرة على الشعور بحقائق الدين
والعبادة ، وهو لجميع العبقريات قلق يتطلب الراحة بالتعبير عن نفسه ،
والتوفيق بين النقائص التي تعتريه والشكوك التي تساور الضمير فيما
يجب عليه . » .

ويقدم لنا الأستاذ العقاد نموذجا في وصف قلق النفس ونوازعها
الى التصوف ، في كلمات عبر عنها الامام الغزالي في كتابه « المنقذ من
الضلال » ، ثم يقول :

« ويختلف المخرج من هذه الحيرة باختلاف مزاج الصوفي وتكوينه :
فاذا غلب عليه الشعور طلب سلام النفس بالزهد والتخلي عن العلاقات ،
واستراح الى سكينه التسليم ، واذا غلب عليه العقل والبحث طلب سلام
النفس من طريق المعرفة التي ترفع النقائص وتجمع الخواطر الى وحدة
يطيب للعقل أن يستقر عليها . » .

وهؤلاء هم الذين يقولون مع معروف الكرخي : ان التصوف هو
معرفة الحقائق الالهية ، ويكثر فيهم الاشتغال بالفلسفة وتأويل مذاهبها ،
ولكنهم ينقلونها من الفكر الى الشعور ، ويحاولون أن « يحسوها » . كاحساس
المرء بالكائنات التي يتعلق بها الحب ويشهد عليها الجمال . » .

وكل فكرة يؤمن بها الصوفية تنطوي في فكرة واحدة أصيلة شاملة
لكل ماعداها : وتلك هي بطلان الظواهر وقيام الحقيقة فيما وراءها ،
فمن قديم الزمن قال الفلاسفة : ان هذه المسادة المتغيرة خداع من الحس
وان جوهر الوجود الصادق انما هو العقل السرمدي الذي لا تغير فيه ،
أو هو الروح السرمدي كما يرى بعض الفلاسفة الذين يوحدون العقل

والروح ، ولكن التصوف هو الشعور بهذه الحقيقة لا مجرد التفكير فيها ؛
وسبيل التصوف الى ذلك هو الاعراض عن هذه الظواهر بالزهد فيها
والتنصل عنها ، فهي الحجب التي تستر الحقيقة الالهية عن النفس
البشرية ، وكلها باطل تتكشف عن وهم زائل ، اذ لا موجود كما قال ابن
عربي « الا الله » ولا يعرف الله الا الله !

ومنهم من يغلو فيقول بوحدة الوجود ويقول : ان الله هو جميع هذه
الموجودات وانها ليست فيه على سبيل التجزئة والتفرقة ولكنها تكمن فيه
كما يكمن الربع والنصف في الواحد(١) ، فليس هو كله وليس هو

(١) من الصوفية من اصطنع في وصفه لحيه الالهية الفاظا مسرفة ، وعبارات متطرفة من قبيل
الاتحاد والحلول والامتزاج ، وما اليها من الالفاظ والعبارات التي توقع صاحبها في الغلو
والشطط ، ومن هؤلاء الحسين بن منصور الحلاج المتوفى سنة ٣٠٩ هـ ، والذي يقول
عنه الدكتور محمد مصطفى حلمي في كتابه «الحب الالهى في التصوف الاسلامى» ، انه
كان صوفيا ذائقا ، ومفلسا للحب الالهى .

وحكى عنه صاحب كتاب «حياة الحيوان الكبرى» الجزء الاول من ٣١١ انه مات
مقتولا ، وكان سبب قتله انه جرى منه كلام في مجلس حامد بن العباس وزير المقتدر
بالله ، فافتى القضاة والعلماء باباحة دمه ، فرسم (أى أمر) المقتدر بتسليمه الى محمد
ابن عبد الصمد صاحب الشرطة ، فتسلمه بعد العشاء خوفا من العامة أن تنزعه من
يده ، ثم أخرجه يوم الثلاثاء لست يقين من ذى القعدة سنة تسع وثلاثمائة عند باب
الطاق ، واجتمع عليه خلق كثير ، وأمر به فضربه الجلاذ ألف سوط فما استغفى ولا
تأوه ، ثم قطع أطرافه الاربعة وهو ساكن لا يضطرب ، ثم جز رأسه وأحرقت جثته
وألقي رمادها في دجلة الخ .

ويحكى أنه أنشد عند قتله :

لم أسلم النفس للأسقام تلتفها الا لعلمى بأن الموت يشفيها
وتظرة منك ياسؤلى ويا أملى أشهى الى من الدنيا وما فيها
تفسي المحب على الآلام صابرة لعل تلتفها يوما يداويها

وقد اختلف الناس في أمره اختلافا كبيرا متباينا ، فمنهم من يعظمه ، ومنهم
من يكفره ، وقد ذكر الامام قطب الوجود حجة الاسلام في كتاب : مشكاة الانوار
ومصفاة الاسرار « فصلا مطولا في أمره واعتذر عن اطلاقته كقولہ : أنا الحق ، وما في
الجنة الا الله ، وحملها كلها على محامل حسنة ، وقال : هذا من فرط المحبة وشدة
الوجد .»

ومن قبيل «اطلاقات» الحلاج التي وصفت بالغلو والشطط والتي اعتذر عنها
صاحب «مشكاة الانوار ومصفاة الاسرار» بأنه قالها من فرط المحبة وشدة الوجد حديث
«الحلاج» عن نفسه وعن محبوبه وهو الله عز وجل :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدننا
فاذا أبصرتنى أبصرتك واذا أبصرتك أبصرتنا
وقوله :

أنا سر الحق ما الحق أننا بل انا حق ففرق بيننا
أنا عين الله في الاشياء فهل ظاهر في الكون الا عيننا

منفصلا عنه وليس هو موجودا على التحقيق ، ولكنه موجود بالاضافة الى وجود الله ، أو أن وجوده كوجود الفرد بالنسبة الى حقيقة النوع ، فهو ليس بمعدوم ، ولكنه لا يزيد تلك الحقيقة ولا ينفصل عنها .

ويحدثنا الامام الغزالي عن التصوف والصوفية حديث العالم المحقق، ويقرر أن الصوفية هم « السالكون لطريق الله تعالى وأن طريقهم أصوب الطرق » ويقول في ذلك (١) : « ولما شفاني الله من هذا المرض (٢) انحصرت أصناف الطالبين عندي (أي الطالبين للحق) في أربع فرق هي :

- ١ - المتكلمون وهم يدعون أنهم أهل الرأي والنظر .
- ٢ - الباطنية وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخصوصون بالاقتباس من الامام المعصوم .
- ٣ - الفلاسفة وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان .
- ٤ - الصوفية وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المشاهدة والمكاشفة .

ويتحدث الامام عن كل من الفرق الثلاث الاولى ، ثم يقول : « بقيت رابعة الفرق » بقى المتصوفة الذين يقولون بالكشف والمعينة ، والاتصال بعالم الملكوت والأخذ عنه مباشرة ، والاطلاع على اللوح المحفوظ وما يحتويه من أسرار ، ، ولكن ما الطريق الى الكشف والمعينة ؟ أجابوه بأنها علم وعمل .

مضى الغزالي يستوضحهم ويطبق على نفسه حتى أدت به الحال الى أن «ترك هذا الجاه العريض ، والشأن المنظوم الخالي عن التكدير والتنقيص . والأمن المسلم الصافي عن منازعة الخصوم » .

وخرج هائما على وجهه الى الصحارى والقفار ، ذاهبا مرة الى الشام؛ وثانية الى الحجاز ، وثالثة الى مصر ، كل ذلك للفرار بنفسه من الناس ، والجرى وراء الخلوة تطبيقا لما أشار به عليه الصوفية الذين يرون أن أساس طريقهم «قطع علائق القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور ، والانابة الى دار الخلود ، والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى ، وذلك لا يتم الا بالاعراض عن الجاه والمال ، والهرب من الشواغل والعلائق ، بل يصير قلبه الى حالة يستوى فيها وجود كل شيء وعدمه » .

(١) من الفصل المعنون الذي عنوانه «اجال عن حياة الغزالي الفكرية» والمحقق بكتاب « تهاونت

الفلاسفة » تحقيق الدكتور سليمان دنيا - الطبعة الثالثة .

(٢) يشير الامام الغزالي الى أزمة فكرية عانى منها ثم شفاها الله .

ومن تمام طريقتهم أيضا : «أن تخلو بنفسك في زاوية ، تقتصر من العبادة على الفرائض والرواتب ، وتجلس فارغ القلب مجموع الهم ، مقبلا بذكرك على الله ، وذلك في أول الأمر بأن تواظب باللسان على ذكر الله تعالى ، فلا تزال تقول : الله الله مع حضور القلب وادراكه الى أن تنتهي الى حالة لو تركت تحريك اللسان لرأيت كأن الكلمة جارية على لسانك لكثرة اعتياده ، ثم تصير مواظبا عليه حتى لا يبقى في قلبك الا معنى اللفظ ، ولا يخطر ببالك حروف اللفظ وهيئات الكلمة ، بل يبقى المعنى المجرد حاضرا في قلبك على اللزوم والدوام ، ولك اختيار الى هذا الحد فقط ، ولا اختيار بعده لك الا في الاستدامة لدفع الوسوس الصارخة ، ثم ينقطع اختيارك ، فلا يبقى لك الا الانتظار لما يظهر من فتوح ظهر مثله للأولياء ، وهو بعض ما يظهر للانبياء ومنازل أولياء الله فيه لا تحصى :

فهذا منهج الصوفية ، وقد رد الامر فيه الى تطهير محض من جانبك ، وتصفية وجلاء ثم استعداد وانتظار فقط .

وايضاح ذلك أن القلب اذا ظهر من أدران المعاصي وصقل بالطاعات اشرفت صفحته ، فانعكس عليها من اللوح المحفوظ ما شاء الله أن يكون ، وهذا هو العلم المعروف بالعلم اللدني أخذا من قوله تعالى :

« وآتيناهم من لدنا علما »

وفسروا الرزق في قوله تعالى :

« ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب »
بالعلم من غير تعلم .

طبق الغزالي هذا المنهج على نفسه حتى طهرت وصقل قلبه كما يحدثنا هو :

« وانكشف لي في أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن احصاؤها واستقصاؤها ، والقدر الذي أذكره لينتفع به أني علمت يقينا ان الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى وخاصة أن سيرتهم احسن السير ، وطريقتهم أصوب الطرق ، وأخلاقهم أزكى الاخلاق ، بل لو جمع عقيل العقلاء ، وحكمة الحكماء ، وعلم الواقفين على أسرار الشرح من العلماء ليفيروا شيئا من سيرهم وأخلاقهم ، ويبدلوه بما هو خير منه - لم يجدوا اليه سبيلا فان جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهريهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء النبوة على وجه الارض نور يستضاء به

وانهم فى يقظتهم يشاهدون الملائكة وأرواح الانبياء ويستمعون منهم أصواتا ويقتبسون منهم فوائد ٠٠٠ الى أن يقول :

وكان ما كان مما نسبت أذكره فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر

ويعتمد التصوف على الإلهام لمعرفة الله تعالى ، ويوضح المتصوفة هذا الأمر فيقولون : أن « الحواس ، والعقل » وهما سبيلا المعرفة ، كثيرا ما يخطئان ، ومن ثم فلا يعتمد عليهما فى أمر معرفة الله تعالى .

ويعبر الدكتور عبد الحلیم محمود عن هذه الحقيقة فى بحث له عن التصوف(١) فيقول : « أخطأت الحواس فلا ثقة فيها ، وأخطأ العقل فلا ثقة به ، فهل معنى ذلك أن لا سبيل الى المعرفة الحقيقية ؟ »

نعم يجيبنا الشاك(٢) : وسنمكث الى الأبد محكوما علينا بالجهل ، أو اذا شئت بعدم المعرفة الصحيحة ، ولكن الصوفى بعد أن سار هذه الخطوات ، ووصل الى الشك فى قيمة الحواس والعقل ، وفى قيمة المعرفة الناشئة عنهما - يعود فيثبت المعرفة عن طريق آخر : هو الإلهام أو البصيرة ، أو العلم اللدنى كما يقولون .

من ذلك نرى أن الشك عند بعض الناس نقطة ينطلقون بعدها الى طريق التصوف بعكس البعض الآخرين الذين يقفون عند نقطة الشك ويرضون بها ، ويرون أن لا مطمح وراءها .

ولكن ما أصعب الشك على نفس الإنسان ! وما أشق تلك الأوقات التى تضطرب فيها النفس ، وتتذبذب الآراء ، ويختلط الأمر !

انها حالة تبعث فى النفس الضيق والكآبة ، فاذا اشتدت واستمرت سببت أحيانا الانتحار ، وأحيانا الجنون ، ولكنها أيضا - فى كثير من الأحيان - تؤدى الى التصوف حيث يخطو المتصوف بعد الشك خطوة أخرى ، لا ليضع لنفسه منطلقا أو منهجا يسير عليه ليعتصم من الزلل الذى توقعه فيه حواسه ، ويوقعه فيه عقله كما يفعل الفلاسفة ، وانما ليصل الى معرفة من طريق آخر لا يتسرب الى نتائجه شك .

فالتصوف اذن ملجأ تستقر فيه النفس ، وتهدأ ، وتسكن ، وتجد

(١) بحث عن «التصوف» ملحق بكتاب «المنقذ من الضلال» تحقيق الدكتور عبد الحلیم محمود ..

(٢) الفعل «يشك» واسم الفاعل «شاك» .

فيه اليقين ، والايمان ، والعلم الثابت ، ويبعد عنها شبح الانتحار ، أو الجنون ، لأنها تكون في حالة يستوى فيها وجود كل شيء وعدمه . »

ويستطرد الدكتور عبد الحليم محمود في بحثه قائلاً : « ولكننا لا نريد أن نقول : ان هذا النمط من الشك هو وحده أساس التصوف ، وإنما نريد أن نقول : ان أساس التصوف - في الألب الأعم - هو الشك على الإطلاق ، سواء كان هذا الشك يتصل بالناحية الفكرية ، أو بالناحية الاجتماعية ، أو بالناحية الوجدانية : فهذا الشخص الذى صدم في عاطفة من عواطفه ، وكثيرا ما تكون عاطفة الحب ، تلك العاطفة القوية الجامحة التى تهز النفس هزا ، والتى قد تؤدى الى الانتحار - هذا الشخص الذى صدم في تلك الناحية قد تصل به الصدمة الى الشك في كل شخص ، أو الى الشك في ان يجد مثله الأعلى في هذه الحياة ، فيتجه الى حياة العزلة والانفراد ، أو يعتكف في مسجد أو في بيته عابدا مصليا طالبا من الله أن يكون عماده ، وأن يكون ملجأه وأن يصرف عنه السوء . »

وهذا الشخص الرقيق المزاج ، الذى يرى في كل آونة ظلم الناس ، وفساد الحياة والذى لا يجد في نفسه القوة على الجلال والصراع ، والذى يصل به الأمر في النهاية الى الشك في المجتمع وفي أهله فيضيق بالحياة ذرعا - لا يجد مفرا من أن يعتكف متأملا ، مفكرا في المثل العليا ، أو في حياة أخرى ، أو في ملا أعلى صفت فيه النفوس ، وتطهرت ، وسمت عن كل دنس !

وهكذا اذ بحثنا في حياة هؤلاء الذين أطلق عليهم اسم الصوفية فاننا نجد غالبا في حياة هؤلاء نقطة الارتكاز « الشك » .

ر - والصوفى - حتى يصل الى غايته - يسلك طريق : الرياضة والمجاهدة « أى رياضة النفس ومجاهدتها ، والبحث الدائم عن وسائل تصفيتها وتنقيتها » ويعرف لنا الدكتور محمد مصطفى حلمى هذه « الرياضة والمجاهدة » في حديثه عن « ابن الفارض » ذلك الصوفى المصرى الذى سمي بحق سلطان العاشقين فيقول : (١)

« كان ابن الفارض الصوفى صاحب رياضات أخذ نفسه بها ، ومجاهدات أخضع قلبه لها منذ نشأته الأولى التى نشأها ، وإبان حياته

(١) هذه الكلمات بتصرف من كتاب « ابن الفارض » للدكتور محمد مصطفى حلمى - سلسلة أعلام العرب / ١٥ .

الروحية التي حيينها سواء ما كان من هذه الحياة وتلك النشأة في مصر او في الحجاز . وليس من شك في أن هذه الرياضات والمجاهدات كان لها أثرها النفسى والخلقى فى ترقيق حسه ، وتهذيب نفسه ، وتنقية طبعه ، وتصفية نبعه ، وطبع ذوقه بهذا الطابع الذى ظل مسيطرا على نفسه وقلبه وعقله ، ومرددا ترديدا ظاهرا لا يكاد يخلو منه بيت من أبيات شعره ، وهو طابع الذوق الصوفى والحب الالهى والوجد الروحى .

وان هذه الرياضات والمجاهدات هى التى صاغت نفسه صياغة خلقية خاصة ، ووجهت سلوكه فى حياته الفردية والاجتماعية وجهة سامية بحيث أصبح موزعا للاجلال والاكبار ، ومجلا للاقبال عليه ، والتقرب منه من جانب أصحاب السلطان وغيرهم من الكبار حتى لقد صورته المترجمون والمؤرخون فى صور أخلاقية رائعة كلها عن اكمل الفضائل وافضل السمائل . وليس من شك فى أن ابن الفارض لم تنهياً له كل هذه الصفات الأخلاقية المحمودة الا ثمرة لرياضاته ومجاهداته التى كان يأخذ نفسه فيها بالمحاسبة والمراقبة حتى صار شعوره من الرقة والصفاء ، وضميره من الدقة والنقاء بحيث تهيأ له كل عناصر الخلق الرضى القوى .

وليس ادل على ما انتهى اليه شعوره وضميره عن طريق المحاسبة والمراقبة من هذه القصة التى يحكيها ابن الفارض نفسه لولده اذ يقول :

حصلت منى هفوة فوجدت مؤاخذة شديدة فى باطنى بسببها ، وانحصرت باطنا وظاهرا حتى كادت روحى تخرج من جسدى ، فخرجت هائما كالهارب من أمر عظيم فعله وهو مطالب به فطلعت الجبل المقطم وقصدت مواطن سياحتى وانا ابكى ، وأستغيث وأستغفر ، فلم ينفرج ما بى وقصدت مدينة مصر ، ودخلت جامع عمرو بن العاص ، ووقفت فى صحن الجامع خائفا مذعورا ، وجددت البكاء والتضرع والاستغفار فلم ينفرج ما بى ، فغلبت على حالة مزعجة لم أجد مثلها فصرخت وقلت :

من ذا الذى ما ساء قط ؟ ومن له الحسنى فقط ؟

فسمعت قائلا يقول بين السماء والأرض اسمع صوته ولا أرى شخصه :

محمد الهادى الذى عليه جبريل هبىظ

وكما كان ابن الفارض يأخذ نفسه بالمحاسبة والمراقبة ، فهو قد

أخذها أيضا بلون من الرياضة والمجاهدة يتمثل في التهذيب والتأديب اللذين كانا يقومان عنده في بعض الأحيان على حرمان النفس وكبح جماحها وأخذها بالشدة في هذا الحرمان وذلك الكبح ، حتى لقد كانت له أربعينيات متواصلة يتقلل فيها من الطعام والشراب والنوم ، وكان اذا رأى من نفسه ما يدعو الى التشدد مع نفسه زاد على الاربعين يوما أياما أخرى حتى يزيد نفسه تهديبا وتأديبا لها على ما تغريه به شهواتها وتدفعه اليه نزواتها . ومن هذا القبيل ما يقصه ولده (أى ولد ابن الفارض) على لسانه من ان نفسه اشتتت ذات يوم (هريسة) وكان ذلك في آخر أربعينية من أربعينياته ، فخاطب نفسه قائلا لها : يانفسى ، أما تصبرين بقية هذا اليوم تم تفتطين على « الهريسة » ؟ ولكن نفسه أبت وألحت عليه فى طلب الهريسة وقتئذ . وهنا يتحدث ابن الفارض عن هذه الواقعة فيقول : فاشترت الهريسة وجئت الى قبة الشرابى (١) ، ورفعت أول لقمة الى فمى فانشق جدار القبة المذكورة وخرج منها شاب جميل الوجه حسن الهيئة أبيض الثياب عطر الرائحة وقال : تف عليك : فقلت : إن أكلتها ، فرميت تلك اللقمة من يدي فى الحال قبل أن تصل الى فمى ، وتركت الهريسة وخرجت من الحرم الى السياحة ، وأدبت نفسى بزيادة عشرة أيام فى المواصلة على الأربعين لتتمة خمسين يوما »

ويعبر سلطان العاشقين عن هذه الاحوال التى مرت بأبيات من الشعر تسيل عذوبة ورقة فى قصيدته التائية الكبرى (نظم السلوك) (٢) فيقول :

ولا تتبع من سولت نفسه له

فصارت له أمانة واستمرت

ودع ماعداها وأعد نفسك قهى من

عداها وعد منها بأحسن جنة

فنفسى كانت قبيل ثوامة متى

أطعها عصت أو أعص كانت مطيعتى

ويقول أيضا :

وصمت نهارى رغبة فى مشوبة

واحبيت ليلى رهبة من عقوبة

(١) اسم مكان .

(٢) يقول الدكتور محمد مصطفى حلمى فى كتابه : ان ابن الفارض رأى النبى صلى الله عليه وسلم مرة فى المنام ، فسأله عن قصيدته التائية الكبرى ماذا سماها ؟ فأجابه ابن الفارض بأنه سماها لوائح الجنان وروائح الجنان فقال له النبى : لا ، بل سماها «نظم السلوك» ص ١٦٩ ابن الفارض .

ويقول أيضا :

وهذبت نفسى بالرياضة ذاهبا

الى كشف ما حجب العوائد غطت

والصوفي لا يد له من دوام الحركة بدوام الافتقار ودوام الفرار الى الله تعالى وفي ذلك يقول السهروردي (١) صاحب كتاب «عوارف المعارف» « وأقوال المشايخ فى ماهية التصوف تزيد على ألف قول ، ويطول نقلها ، ونذكر ضابطا بجمل معانيها ، فان الالفاظ - وان اختلفت - متقاربة المعانى فنقول :

الصوفي هو الذى يكون دائم التصفية ، لا يزال يصفى الأوقات عن شوب الاكدار يتصفية القلب عن شوب النفس .

ويعينه على هذه التصفية دوام افتقاره الى مولاه ، فبدوام الافتقار ينقى من الكبر ، وكلما تحركت النفس وظهرت بصفة من صفاتها ادركها ببصيرته الناقدة وفر منها الى ربه ، فبدوام تصفيته جمعيته ، وبحركة نفسه تفرقتة وكدره ، فهو قائم بربه على قلبه وقائم بقلبه على نفسه : قال الله تعالى : « كونوا قوامين لله شهداء بالقسط » وهذه القوامية لله على النفس هي التحقق بالتصوف . قال بعضهم : « التصوف كله اضطراب فاذا وقع السكون فلا تصوف » . والسرفيه : « ان الروح مجذوبة الى الحضرة الالهية يعنى ان روح الصوفي منطلقة منجذبة الى مواطن القرب ، وللنفس بوضعها رسوب الى عالمها وانقلاب على عقبها ، ولا بد للصوفي من دوام الحركة بدوام الافتقار ودوام الفرار وحسن التفقد لمواضع أصابات النفس »

ولعل القارىء يجد ايضا أكثر لقول السهروردي : « التصوف كله اضطراب فاذا وقع السكون فلا تصوف » فى تلك الكلمات التى ذكرها الدكتور محمد مصطفى حلمى عن ابن الفارض فى كتابه عن ذلك الصوفي المصرى حيث يقول (٢) :

(١) هو شهاب الدين أبو حفص عمر السهروردي البغدادي من أقطاب التصوف الذين عاشوا فى القرن السابع الهجرى وهو : أبو حفص عمر بن محمد بن عبد الله بن محمد عمويه واسمه عبد الله البكرى الملقب شهاب الدين بن سعد بن الحسين بن القاسم بن النضر ابن القاسم بن النضر بن عبد الرحمن بن القاسم بن محمد بن أبى بكر الصديق رضى الله عنه (من ترجمة الامام السهروردي بقدمة كتابه «عوارف المعارف» بهامش « احياء علوم الدين» للغزالي - الجزء الاول - أما الكلمات فهى من بحث فى التصوف للدكتور عبد الحليم محمود .

(٢) ص ١٧٥ .

« على أن ابن الفارض كان من الامعان فى الذوق والوجد بحيث لم يكن يقنع بما يعرض له او يرد عليه من المؤثرات الخارجية والداخلية التى تثير ذوقا وتحرك وجدا على وجه تلقائى لادخل فيه لارادته ، ولكنه كان يعمد الى الوسيلة التى من شأنها ان تعينه على اثاره الذوق والوجد فى نفسه ، وذلك بأن يوجد نفسه بنفسه فى الجو الذى يحدث الذوق والوجد فى نفسه ، أما كيف كان ذلك فانه يتبين مما يحدثنا به ابن حجر العسقلانى من انه كان لابن الفارض بمدينة البهنسا بصعيد مصر بيت تقيم فيه طائفة من الجوارى المغنيات الضاربات على الدفوف والشبابات ، وان ابن الفارض كان يقصد الى هذا البيت وهناك يلقى بنفسه فى غمرة من غمرات السماع والرقص بما يلزمهما من حركة واضطراب ، وبما ينشأ عنهما من أذواق ومواجيد ، ولا يزال كذلك حتى يبلغ « بالتواجد » غايته من الوجد ثم يعود الى القاهرة وقد حرك منه السماع المعانى الصوفية السامية التى انطوت عليها نفسه ، وامتلأ بها قلبه وفاض بها حبه ، ولاسيما شهوده لمحبوته الحقيقية ، وهى الذات العلية التى يشهدها عند السماع بجملته على حد تعبيره ، ويصف حاله عند سماعه من يشدو باسم هذه المحبوبة وصفا لعله خير ما يفسر به حال الذائق الواجد عند السماع ، وهذا كله اذ يقول ابن الفارض نفسه :

ويحضرنى فى الجمع من باسمها شدا

فأشهدها عند السماع بجملتى

فينجو سماء النفخ روحى ومظهرى ال

مسوى بها يحشو لأتراب تربتى

فمنى مجذوب اليها وجاذب !

اليه ونزع النزع فى كل جذبة

وماذاك الا أن نفسى تذكرت

حقيقتها من نفسها حين أوجت

فجئت لتجريد الخطاب ببرزخ الأترات وكل آخذ بأزمتى

فهو هنا يصور لنا نفسه على أنه محب من أصحاب الأذواق

والمواجيد ، يتخذ من « تواجده » ووجده وسيلة توصله الى شهود

محبوبته ، كما يبين عن حقيقة رقصه الذى يحصل عن وجده من سماعه

ليس معناه الابتهاج بوجوده كان مفقودا ، او الحزن على موجود صار

مفقودا ، بل معناه أن حياته النفسية قد تنازعتها قوتان متباينتان علوا

وسفلا : الروح تنجذب الى أعلى والنفس تنجذب الى أسفل ، وكل منهما

تجذب معها الحياة النفسية في اتجاهها ، ومن هذا الجذب الذي تقع النفس بين طرفيه ينشأ الاضطراب والحركة «
والصوفي في طريقه الى غايته « يشاهد » و « يعرف » ولهذا كان التصوف طريقا « للمعرفة » . وفي ذلك يقول الدكتور عبد الحليم محمود في بحثه عن التصوف :
« هناك اذن طريق للمعرفة غير الحس وغير العقل فما السبيل اليه ؟

ان تجارب الصالحين منذ عصور متطاولة دلت على ان تزكية النفس وتطهرها والالتجاء الى الله والتقرب اليه كل ذلك يسمو بالانسان الى عالم من الروحانية تستشرف فيه النفس الى الملا الاعلى فتفيض عليها منه نفحات والهوامت ومعرفة لا تتأني لذوى النفوس المادية الذين شغلوا بالدنيا عن الدين وبالمادة عن الله « .
ويقدم لنا مؤلف كتاب « ابن الفارض » صورة من النفحات والالهامات التي تفيض على تلك الفئة من الناس التي تزكى نفسها وتطهرها حيث يقول عن « التائية الكبرى » :

« والحق ان التأمل في قصيدة ابن الفارض التائية الكبرى ، والدارس لها على انها قصيدة صوفية صادرة عن نفس شاعر صوفي معبرة عن أحوال نفسية انسانية وعن حقائق صوفية الهية ، مصطنعة اسلوبا من التلويح قد يغمض معه المعنى ويدق عن الفهم العادى لكثرة ما اشتمل عليه من الرموز والاشارات المغرقة في الالغاز ولاسيما فيما تحدث فيه الشاعر الصوفي بلسان الجمع مع الذات الالهية تارة ، ومع الحقيقة المحمدية تارة اخرى أقول : ان الدارس لهذه القصيدة والتأمل فيها على هذا الوجه - يتبين له من كثرة أقسامها التي يمكن ان تنقسم اليها أنها لم تنظم دفعة واحدة ، وان نظمها لم يكن عملا من أعمال الشاعر الصوفي وهو في حالة عادية ، وانما هي قد نظمت على فترات وأمليت على مرات في حالة او حالات كان الشاعر فيها غائبا عن نفسه وخارجا عن عقله وحسه ! » .

وتلك الصفوة الممتازة من الناس التي سعدت بهذه النفحات والالهامات ، لم تكن بطبيعة الحال كسائر الناس ، والا فما حظيت بتلك السعادة .

وأبرز مثال أقدمه للقارىء يعبر في هذا الصدد عن « العبقرية الدينية » التي امتازت بها تلك الصفوة هو « محيي الدين بن عربي »

المتوفى سنة ٦٣٨ هجرية ، اذ يقول عنه الدكتور ابو العلا عفيفى فى
تصديره لكتاب : « فصوص الحكم (١) » .

« للشيخ من المؤلفات مالا يكاد العقل يتصور صدوره عن مؤلف
واحد ، ولم ينق كل لحظة من لحظات حياته فى التأليف والتحرير ، بل
شغل جزءا غير قليل منها فيما يشغل الصوفية انفسهم من ضروب
العبادة والمجاهدة والمراقبة والمحاسبة ، ولو قيس ابن عربى بغيره من
كبار مؤلفى الاسلام المتفلسفين امثال ابن سينا والغزالي لبزهم جميعا
فى ميدان التأليف من ناحية الكم والكيف على السواء :

اما من ناحية الكم فقد الف نحوا من مائتين وتسعة وثمانين كتابا
ورسالة على حد قول عبد الرحمن جامى صاحب كتاب «نفحات الأتس»
أو أربعمائة كتاب كما يقول الشعرانى فى « اليواقيت والجواهر » .

وقد وصفه « بروكلمان » (ج ١ ص ٤٤١) بأنه مؤلف من أخصب
المؤلفين عقلا ، وأوسعهم خيالا ، وذكر له نحوا من مائة وخمسين مؤلفا
لاتزال باقية بين مخطوط ومطبوع .

ومهما يكن من التضارب بين الكتاب فى عدد مؤلفات ابن عربى
واحجامها فليس هناك من شك فى أن هذا الرجل كان من أغزر كتاب
المسلمين علما واوسعهم أفقا وأدناهم الى العبقريّة والتجديد فى ميدان
دخل فيه كثيرون غيره ولم يخرجوا منه بمثل ما خرج ، ولا بلغوا فيه
الشأو الذى بلغ ... الخ »

ولا شك أن القارىء يرى معنى مما سبق أن ذلك الطراز من الناس
الذى ضربت له مثلا « بابن عربى » رحمه الله ، قد سعد حقا «بنفحات»
و « الهامات » بفضل تركية النفس وتطهرها ، وبذلك تكون على يقين
من أن هذا الطراز من الناس قد أتاحت لهم فرصة كشف « ما بعد
الطبيعة » ومن ثم أتاحت لهم فرصة « معرفة » الله تعالى معرفة
يقينية .

يقول الدكتور أبو العلا عفيفى فى تصديره لكتاب « فصوص
الحكم » لابن عربى (٢) :

(١) «فصوص الحكم» للشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى والتعليقات عليه - بقلم الدكتور

أبو العلا عفيفى أستاذ الفلسفة بجامعة الاسكندرية (ص ٥) .

(٢) ص ١٠ .

فان القارىء لهذا الكتاب لا يكاد يظفر بالفكرة الفلسفية فيه حتى يجدها وقد غابت عن نظره تدريجيا تحت ستار من الرمزية يخلق معناها الى حين ، ثم تخرج من وراء هذا الستار مرة أخرى منصبة في قالب شعري صوفي يخاطب بها أصحاب الذوق والمواجد لا أصحاب الفكر والنظر !

ان ابن عربى قد كتب كتبه تحت تأثير نوع من الوحي أو الالهام ، فانزل في سطورها ما انزل به عليه ، لا ما قضى به منطق العقل ، ولهذا يجب أن ننظر الى مذهبه في جماته لا في تفاصيله ، ونستخلص هذه الجملة من بين اشتات التفاصيل التي لا يبدو في ظاهرها انسجام ولا ترابط . ولم يكن الرجل واهما ولا مفتريا حينما قال في فصوصه :

« ولا أنزل في هذه السطور الا ما ينزل به على ، ولست بنبي ولا رسول ، ولكنى وارث ولاحرتى حارث ! »

وقد يكون جميلا أن نقل للقارى نص مقدمة « ابن عربى » لكتابه « فصوص الحكم » تلك المقدمة التي وردت فيها العبارة السالفة (١) :

« بسم الله الرحمن الرحيم : الحمد لله منزل الحكم على قلوب الكليم (٢) بأحدية الطريق الأقم ، من المقام الاقدم ، وان اختلفت النحل والملل لاختلاف الامم ، وصلى الله على ممد (٣) الهمم ، من خزائن الجود والكرم ، بالقيل الأقوم محمد وعلى آله وسلم ، وبعد : فاني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم في مبشرة (٤) اريتها (٥) في العشر الأخيرة من محرم سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق (٦) وبيده صلى الله عليه وسلم كتاب فقال لى : « هذا كتاب فصوص الحكم خذه واخرج به الى الناس ينتفعون به ، فقلت : السمع والطاعة لله ولرسوله وأولى الأمر منا كما أمرنا ، فحققت الأمنية واخلصت النية وجردت القصد والهمة الى ابراز هذا الكتاب كما حده (٧) لى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، من غير زيادة ولا نقصان ، وسألت الله تعالى أن يجعلنى فيه وفي جميع أحوالى من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان ، وأن يخصنى فى جميع ما يرقمه بنانى وينطق به لسانى وينطوى عليه جنانى باللقاء السبوحى والنفث الروحى فى الروح النفسى بالتأييد الاعتصامى ، حتى أكون

(١) ص ٤٧ .

(٢) بمعنى الانبياء .

(٣) مؤيد .

(٤) ، ٥) حلم بمثابة بشرى

(٦) أى بدمشق .

(٧) أى وضع حدوده .

مترجما لا متحكما ، ليتحقق من يقف عليه من أهل الله أصحاب القلوب
انه من مقام التقديس المنزه عن الاغراض النفسية التي يدخلها التلبيس ،
وارجو ان يكون الحق لما سمع دعائي قد اجاب ندائي ، فما القى الا مايلقى
الى ، ولا انزل في هذا المسطور الا ماينزل به على ، ولست بنبي ولا رسول،
ولكنى وارث ولاخرتى حارث :

فمن الله فاسمعوا	والى الله فارجموا
فاذا ما سمعتم ما	اتيت به فصوا
ثم بالفهم فصلوا	مجمل القول واجمعوا
ثم منوا به على	طالبيه لا تمنموا
هذه الرحمة التي	وسعتكم فوسعوا

ومن الله أرجو ان اكون ممن ايد فتأيد ، وقيد بالشرع المحمدى
المطهر فتقيد وقيد ، وحشرنا في زمرة كما جعلنا من أمته ، فأول ما القاه
المالك على العبد من ذلك ٠٠٠ « ثم يبدأ ابن عربى فى سرد «فصوص الحكم»
ويعقد الدكتور محمد مصطفى حلمى فصلا خاصا « لابن عربى » فى
كتابه « الحب الالهى فى التصوف الاسلامى (١) » فيقول عنه :

« هو محمد بن على بن عربى الصوفى الاندلسى المتوفى سنة
٦٣٨هـ ، ويلقب بالشيخ الاكبر لما له من مكانة أعظم بين الصوفية المسلمين،
وهو محب افناه الحب ، وصب من أصحاب الاشواق والاذواق اضناه
الوجد ، وعاشق للجمال ، ذائق له ، تائق اليه ، مقبل عليه فى كل معانيه
الروحية ، ومرائيه الحسية ، له فى تاريخ الحب الالهى وتراث التصوف
الاسلامى ذخائر واعلاق ، هى صفحات مما كان يجرد من اشواق ، ونفحات
مما فاض على قلبه من اذواق . كان نائرا مبدعا ، وكان ناظما بارعا ، عبر
عن أشواقه وأذواقه فى عبارات من النثر تارة ، وفى أبيات من النظم تارة
أخرى فاذا هو يرسلها لآلىء منثورة ومنظومة ، وكان مفلسفا محققا ومفكرا
بقدر ما كان ناظما متذوقا وشاعرا ، فهو من هاتين الناحيتين يعد فى حبه
الالهى صاحب مذهب صوفى صدر فيه أول ما صدر عن عاطفة رقيقة ،
ثم انطوى فى هذا الحب على فلسفة دقيقة » .

ويقول عنه المؤلف أيضا :

« ولعل الحب الالهى لم يقف بالحياة الروحية لابن عربى عند حد

(١) الحب الالهى فى التصوف الاسلامى تأليف الدكتور محمد مصطفى حلمى - المكتبة
الثقافية / ٢٤ .

التغنى به ، والوصف لأحواله ، والاستغراق في ذات المحبوب ومشاهدة جماله ، وإنما هو قد تجاوز هذا كله الى نتائج أخرى لها خطرها وأثرها في الصلات الروحية والاجتماعية الانسانية بين المعتنقين للأديان المختلفة : فابن عربي قد انتهى الى أن جعل الحب ديننا فنظر الى مختلف الأديان على أنها على تعددها ، واختلاف المرسلين بها ، وتعاقب الداعين اليها إنما تشترك في أصل واحد هو القلب ، وعن هذا المذهب في دين الحب ، أو في الحب والدين يعبر ابن عربي في كتابه فيقول :

لقد صار قلبي قابلا كل صورة
فعرى لفضلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف
وألواح تواراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت
ركائبه فالدين ديني وإيماني

وإنما يعنى ابن عربي من هذه الأبيات انه ليس ثمة دين أعلى من دين قام على المحبة والشوق لمن أدين له به ، وأمر به على غيب وهذا مخصوص بالمحمديين ، فان محمدا صلى الله عليه وسلم له من بين سائر الأنبياء مقام المحبة بكمالها ، مع انه صفي ونجى وخليل وغير ذلك من معاني مقامات الأنبياء ، وزاد عليهم ان الله اتخذهم حبيبا أى محبا محبوبا ، وورثته على منهاجه .

وهذا يعنى بعبارة أخرى أن الدين من حيث حقيقته وأصله واحد ، ولكنه من حيث صورة متعدد ، مثله في هذا كمثل الحب ، وذلك ان الحب بما هو حب - له حقيقة واحدة ، ولكنه بما هو حب في قلوب المحبين المختلفين - له صور متعددة بتعدد هؤلاء المحبين ، وهذا يعنى بعبارة أوضح أن ابن عربي كما أحب الذات الالهية في ذاتها ولذاتها قد عبدها ودان لها في ذاتها ولذاتها كذلك .

وإذا كان ذلك كذلك ، وكان ابن عربي قد انطلق في حبه الالهى من كل القيود التى يتقيد فيها غيره من المحبين لم يتقيد بقيد أوحد ، وكان قد اتخذ من الحب ديننا ، وكان دينه هو الاسلام ، وكان الحب مقاما اختص به محمد عليه الصلاة والسلام - فقد ترتب على هذا كله أن يكون الاسلام هو دين الحب ، أو أن يكون دين الحب هو الاسلام .

وإذا كانت الأسماء التى مر ذكرها على القارىء من « العارفين

بالله » ، عن طريق تصفية النفس ، جميعها من المسلمين فليس معنى ذلك انه لا يوجد سواهم في ملة اخرى . وهذا ليس بفريب ، فان « صفاء النفس » أمر قد يتفق فيه أى انسان . والى تلك الحقيقة يشير الدكتور محمد مصطفى حلمى فى كتابه « ابن الفارض (١) » حيث يقول :

«ولابن الفارض فى أذواقه ومواجهه اضراب وأشباه كثيرون فى الشرق والغرب ، ممن امتازوا بدقة الحس ورقة النفس وصفاء الشعور وجللاء الضمير ، فاذا كانت قصيدته التائية الكبرى مرآة صادقة لما تعاقب على نفس صاحبها من احوال الذوق وأهوال الوجد بقدر ما كانت أبياتها ثمرات لهذه الأهوال ونفحات من تلك الاحوال ، فان القديسة « كاترين » قد أملت حوارها العظيم وهى فى حال الوجد ، كما أن جلال الدين الرومى الشاعر الصوفى الفارسى العظيم ، كان كلما غرق فى محيط الحب لا يبرح يدور ويلف حول عمود فى بيته ، ثم يأخذ عقب ذلك فى النظم والاملاء ، يأخذ الناس من حوله فى كتابة ما يصدر عنه من الشعر .

وكما كان القديس «اغناطيوس» يستغرق فى تأمله استغراقا وصفه هو بقوله :

ان ساعة تأمل واحدة فى « مانريزا (٢) » قد علمته حقائق كثيرة تتعلق بالامور السماوية أكثر مما علمته تعاليم رجال الدين جميعا . وكما ان القديسة « تريزا » قد حدثت عن نفسها بأنها قد أتيج لها أن تدرك فى لحظة واحدة كيف تشهد فى الله كل الاشياء وأنها لم تدرك الأشياء فى صورها الجزئية المعينة وإنما أدركتها صورة واضحة وضوحا قويا ظل مؤثرا فى نفسها تأثيرا حيا . . الخ »

ويشير الاستاذ العقاد - أيضا - فى كتابه « الله » الى عمومية نزعة التصوف فى الشرق والغرب بين جميع الأديان فى معرض حديثه عن وجود فريقين من المتصوفة : احدهما يرى ان « الكشف » حاضر يتحقق باحتجاب الموجودات الباطلة ومنها معالم الشخصية الانسانية فنراه يقول (٣) : « ويستوى فى هذا الشعور متصوفة الشرق والغرب من جميع الأديان ، فانتفاء الشعور بالموجودات الباطلة هو الشعور بالله عندهم لأن الشعور بالبطلان هو الذى يحجب الشعور بالحقيقة . »

(١) ص ١٧٩ .

(٢) اسم مكان .

(٣) ص ٢٠٨ .

قالت القديسة تريزا St. Teresa : « قى الفترة التى تتحد قىها الروح - تتجرد الروح من كل شعور ، واذا استطاعت أن تشعر فهى لا تشعر بشىء معين ، فلا حاجة الى حيلة لحجز العقل عن التفكير لانها تظل مأخوذة فى سكيتها حتى لتجهل ما تحب وما تريد ، او هى بالايجاز فى حكم الميتة بالنظر الى اشياء هذه الدنيا ، ولا تعيش الا فى الله » .

وكان اكهارت Eckhart يسمى الله الذى يشعر به فى هذه الحال : بالاشىء الذى « لا يسمى » ولا يقصد بالاشىء نفى الوجود بل يقصد به نفى الاشياء المعينة التى تحمل الأعيان والاسماء .

قالت كرستيان شلدرب Schilderups فى وصف هذه الحال :

« هى السعادة بغير شاغل ولا علاقة ، فى انسجام مطلق ، لا تفكير فيه ، ولست فيه نفسا فردية . بل انا اذا مشيت مشيت ولا شىء غير مجرد المشى هناك ، لا رغبة ، لا حاجة فى كل ما هناك ، وانما هو شعور واضح بأنك انت شىء واحد مع كل شىء » .

« فانا » فى تلك الحالة لست الا كل شىء آخر ، انا النور ، انا الثلج ، انا ما اسمع وما أرى » :

انا من أهوى ومن أهوى انا نحن روحان حللنا بدنا (١)

والفريق الآخر من فريقى المتصوفة اللذين أشار اليهما الأستاذ العقاد فى كتابه « الله » انما هو « فريق » من كبار المتصوفة يرى ان نفى الحس لا يكفى للوصول الى الله ، وان الله ظاهر فى موجوداته ، فالوصول اليه عمل وعلم بتلك الموجودات :

وفى كل شىء له آية تدل على انه الواحد

وهناك طريقة الى الحقيقة الالهية من داخل النفس وطريقة اليها من داخل العالم ، ولا تغنى واحدة منهما عن الأخرى كل الغناء .

ولكن الفريقين يتفقان فى طريقة واحدة هى طريقة «الحب الالهى» الذى يشمل العقل والشعور فكلهم يلتمس فى الحب شفاء من الحيرة

(١) هذا البيت «للحلاج» الصوفى المسلم الذى مات مقتولا سنة ٣٠٩ هـ بسبب اصطناعه فى وصفه لحبه الالهى ألفاظا مسرفة وعبارات متطرفة من قبيل الاتحاد والحلول والامتزاج وقد سبق أن مر ذكره .

وحلا للنقائص واقترابا من الحقيقة التي تحول دونها نوازع البغضاء
ومطامع العيش وانحصار النفس في النفس انحصارا يسد عليها منافذ
لوجود المطلق العظيم :

كانت بقلبي أهواء مفرقة فاستجمعت مذ رأتك العين أهوائى
لا بد هنا من هنية تقف عندها للحديث عن طريقة «الحب الالهي»
التي قال عنها الاستاذ العقاد : انها تجمع بين فريقين من المتصوفة ،
يلتمسان فيها شفاء من الحيرة وحلا للنقائص واقترابا من الحقيقة .

والأمر الذي يثير انتباه المبتدئ الدارس في هذا الصدد هو تعبير
فحول الشعراء الصوفية المسلمين من أصحاب الأدواق والمواجيد عن
« حبه الالهي » من وراء المجاز والكفاية والتماسهم الفاظا وعبارات من
معجم الشعر الغزلي والخمري ، الأمر الذي جعل هذه العبارات اللفظية
محللا للخلاف بل للانكار في كثير من الأغراض ، وفي ذلك يقول الدكتور
محمد مصطفى حلمي في كتابه « الحب الالهي في التصوف الاسلامي (١) » :

« وان من شعراء الصوفية المسلمين من يسرف في اصطناع هذه
الالفاظ الغزلية والخمرية الى حد يعيد ، على نحو ما فعل محيي الدين
ابن عربي ، وشرف الدين عمر بن الفارض في العربية وجلال الدين الرومي
وحافظ الشيرازي في الفارسية ، حتى ليحيل الى من يقف على شعرهم
ولم تكن نفسه قد صفت بعد من شهواتها ونزواتها ان هذه الالفاظ
الخمرية وتلك الالفاظ الغزلية ان دلت على شيء فهي انما تدل على حب
انساني موضوعه هذه الفادة أو تلك ، كما تدل على أن الخمر أو المدامة
التي توصف هنا انما هي الخمر المادية المعروفة .

ومن هنا ذهب فريق من المتعصبين على التصوف والصوفية تعصبا
قوامه سوء النية أو نقص الفطرة أو العجز عن فهم الحقائق الدقيقة
والمعاني الرقيقة الى الارجاف بالصوفية والتشتيع عليهم والغض من
القيم الروحية والمعاني الخفية التي تنطوي عليها الالفاظ والعبارات
الغزلية والخمرية . واما ان هذه الالفاظ والعبارات الغزلية والخمرية
رموز واشارات وكنيات ومجازات فذلك مالا تفهمه عقول المتعصبين
ولا تسيغه اذواق المتعسفين لان أولئك وهؤلاء غارقون في بحار المادية،
مغرقون في ظلمات الحياة الحسية ، محجوبون عن ادراك الاسرار التي
يخفيها ظاهر الالفاظ اللغوية .

(١) ص ٩ .

ومن هنا أيضا ذهب فريق من المستشرقين المشرقين او المتعسفين
أو المتعصبين في فهم الشعر الصوفي الاسلامى الذى تشيع فيه الالفاظ
الغزلية والخمرية مذهباً هو أبعد ما يكون عن الفهم المستقيم والحكم
السليم ، وما ينبغى ان يتجرد منه الباحث المحقق والدارس المنصف
من دوافع التعصب ونوازع الهوى » .

ويقول المؤلف في موضع آخر : -

« على ان كثيرا من عامة المسلمين ، ومن خاصة الفقهاء ورجال
الدين كانوا أسبق من المستشرقين المعتصيين الى فهم الغزليات والحمريات
- التى استعان بها شعراء الصوفية على تصوير اذواقهم ومواجيدهم
والتعبير عن أحوالهم في حبههم - فهما يبعدها عن الحقائق التى قصد
أصحابها اليها ، فكان ماكان من اتهام هؤلاء الخاصة وأولئك العامة
للصوفية بالفسق والاباحة تارة ، ورميهم اياهم بالزيف والضلال والكفر
والزندقة أطوارا ، ومن هذا القبيل ما وقع في حق محبى الدين بن عربى،
اذ ثار به وشنع عليه كل من العامة ورجال الدين عندما وقفوا على ما نظمه
من شعر في حبه الالهى الذى يعد ديوانه (ترجمان الاشواق) أصدق مرآة
له ، ومن أجل هذا وجد ابن عربى نفسه مضطرا الى ان يضع بنفسه
شرحا لديوانه هذا ، يبين فيه أغراضه ومراميه ، ويكشف فيه للعامة
والخاصة عن حقيقة الالفاظ ومعانيه وهو ما سماه (الدخائر والأعلاق من
شرح ترجمان الأشواق) .

وليس أدل على أن ابن عربى لم يقصد الالفاظ الغزلية الكثيرة التى
عرددت في (ترجمان الأشواق) ظاهر مدلولاتها من انه في مقدمة شرحه
لهذا الديوان ، قد دعا الله أن يعصم قارئه من أن يسبق خاطره الى
ما لا يليق بالنفوس الأبية والمهمم العلية المتعلقة بالأمور السماوية ، وليس
أدل عليه أيضا من ان ابن عربى نفسه قد طلب الى قارئ ديوانه أن
ينصرف عن ظاهر الالفاظ الغزلية وأن يقبل على ما وراء هذا الظاهر من
المعاني الخفية ، التى هى أبعد ما تكون عن عالم الحس وما فيه من المظاهر
الدنيا ، وادنى ما تكون الى عالم الروح وما يشتمل عليه من الحقائق العلية،
وذلك على الوجه الذى يفصح عنه ويدعو إليه في قوله :

كل ما اذكره مما جرى
ذكره ، أو مثله أن تفههما
منه أسرار وأنوار جلت
أو علت جاء بها رب السما

لفسوادی أو فؤاد من له
 مثل ماتی من شروط العلماء
 صفة قدسية علوية
 أعلنت أن لصديقي قسدا
 فاصرف الخطا عن ظاهرها
 واطلب الباطن حتى تعلمها

وفي مجال الحديث عن « الحب الالهي » لابد أن يعرج المؤلف على سلطان العاشقين فيقول عنه :

« على أن ابن الفارض - وان لم يشرح ديوانه بنفسه على نحو ما فعل ابن عربي ، للإبانة عن مدلولات الرموز الغزلية والخمرية - قد اظهرنا من ناحية على انه قد اصطنع التلويح وآثره على التصريح بحيث جعل من ذلك التلويح أسلوبا يخاطب به الذائق الواحد من الحب الالهي مثل ما يدوق وما يجد ، كما انه آثر الإشارة على العبارة لما تمتاز به الإشارة من اللطافة والرقّة والدقة التي تجعلها أكثر اتساعا للحقائق الروحية والدقائق العلية من العبارة ، فان هذه لكثافتها ولمادية ما تدل عليه ، لا تسعف ولا تغنى في التعبير عن هذه الدقائق العلية وتلك الحقائق الروحية ، فضلا على هذا فان التلويح سبيل الى كتمان الأسرار الالهية ، وصيانتها ضنا بها عن أن يبجحها الواقف عليها ، والذائق لها لمن ليس من أهلها ولا خليقا بها ، وذلك كله على الوجه الذي يشير اليه في هذين البيتين من تائيته الكبرى حيث يقول :

٣٩٥ وعنى بالتلويح يفهم ذائق : غنى عن التصريح للمتعمق

٣٩٦ بها لم يسبح من لم يبح دمه وفي ال
 اششارة معنى ما العبارة حدث

وهو قد اتبح له من ناحية أخرى طائفة صالحة من الشراح الذين احبوا حبه ، وكابدوا وجده ، وذاقوا ذوقه من أمثال سعيد الدين الفرغانى ، وعبد الرازق القاشانى ، وعبد الفنى النابلسى ، فقد عكفوا على ديوانه فوسعوه شرحا وتأويلا ، وكشفوا عن معانى الرموز والاشارات التي احتجبت وراء الألفاظ والعبارات ، فإذا هم يبينون أن ما يذكره ابن الفارض في ديوانه ، من رموز غزلية وخمرية ، إنما يعنى به الحقيقة الالهية من حيث تجلياتها وتعيناتها ، لا هذه التعينات ذاتها ، ولا تلك التجليات عينها » .

ويتابع المؤلف حديثه عن الأسلوب الذى طرقه الصوفية المسلمون فى التعبير عن حبهم الالهى فيقول (١) :

ان ابن عربى - ومثله صوفية العرب والفرس - جعل العبارة عن الحقائق والدقائق ، وعن العوارف والمعارف بلسان الغزل والتشبيب لأنه استمد هذا التفسير من طبيعة النفوس الانسانية : « وذلك اذ رأى أن هذه النفوس أكثر من أن تكون تعشقا للألفاظ والعبارات الغزلية ، وأن ذلك أمر تتوافر معه الدواعى النفسانية التى تجعل النفوس الانسانية أكثر اقبالا على ما يقرأ أو يسمع أصحابها ، وأشد قبولا له وأخذاً به واصغاء إليه » .

ويقول المؤلف أيضا : « على أن أسلوب الغزل والتشبيب الذى اصطنعه المحبون الالهيون وان كان محببا الى النفس الانسانية محببا لها فى الذات الالهية - لم يكن هذا الدافع النفسى هو وحده الذى دفع الصوفية الى ايثار ذلك الأسلوب الرمزي بما فيه من الفاظ غزلية وخمرية ، بل ان هناك دوافع أخرى : منها ما هو نفسى ، ومنها ما هو موضوعى ، يتصل بموضوع المعارف ونوع الحقائق التى تدور عليها علوم الصوفية ، وهذه الدوافع الاخرى التى كتب عنها المؤلفون الصوفيون من أصحاب الكتب والرسائل أمثال الكلاباذى مؤلف (التعرف لمذهب أهل التصوف) والطوسى مؤلف (اللمع فى التصوف) ، والهجويرى مؤلف (كشف المحجوب) ، والقشيري مؤلف (الرسالة) وقد أجملها هذا الأخير فى مستهل الباب الذى عقده من رسالته للكلام على مصطلحات الصوفية وذلك اذ يقول :

« وهذه الطائفة يستعملون الفاظا فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم لأنفسهم ، والاختفاء والستر على من باينهم فى طريقهم لتكون معانى الفاظهم مستبهمة على الأجانب ، غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع فى غير أهلها ، اذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع تكلف ، أو مجلوبة بضرب تصرف ، بل هى معان أودعها الله قلوب قوم واستخلص لحقائقها أسرار قوم » .

ويحدثنا المؤلف عن « الحب الالهى » وكيف أنه يصح أن يطلق على حين : الأول حب الله للإنسان والآخر حب الإنسان لله ، ثم يقول (٢) : « على أن الحب الالهى لا يطلق باسمه وصفته على حب الله

(١) ص ٢٠ .

(٢) ص ٣٩ .

للإنسان فحسب ولا على حب الإنسان لله فحسب على التوجه الذى رأينا الى الآن ، وإنما هو يطلق كذلك على حب آخر ، هو حب الله الذى ينظر اليه الصوفية المسلمون على أنه أصل فى وجود الخلق ، ووسيلة فى سريان الحياة والحركة فى المخلوقات ، والذى يستند الصوفية فى استخلاصهم له وتحديثهم عنه وترتيب مذاهبهم فيه الى الحديث القدسى الذى ورد فيه قول الله عز وجل : « كنت كثرًا مخفيًا فأحببت أن أعرف ، فخلقت الخلق فيه عرفوني » :

فالصوفية يرون بناء على هذا الحديث القدسى ان الذات الالهية كانت قبل ايجاد الخلق خفية غير معروفة ولا مرئية ، ثم أراد الله أن يرى ذاته فى شيء آخر غير ذاته وأحب أن يعرف من شيء آخر غير ذاته فخلق الخلق ، وأوجد العالم ، فكان هذا العالم بمثابة المرآة المجلوة التى يرى فيها الله ذاته ويعرف من تجليه على صفحتها خلقه ، ومن هنا كان خلق العالم ثمرة من ثمرات الحب الالهى بهذا المعنى .

وإذا كان الصوفية قد فلسفوا فى حبهم الالهى بمعنييه الأولين اللذين تحدثنا عنهما آنفا وهما حب الله للإنسان وحب الإنسان لله ، وكانوا قد وصلوا فى هذين الحيين الى نتائج فلسفية لها قيمتها من النواحي النفسية والخلقية والميتافيزيقية على الوجه الذى اشرنا اليه من خلال الحديث عن تعريفات الحب - فليس من شك فى أنهم بما ذهبوا اليه فى الحب الالهى الذى هو أصل ما فى الخلق من مذاهب ، وبما انتهوا اليه فى هذه المذاهب من نتائج قد قدموا لنا فلسفة صوفية اسلامية خالصة فى الخلق ومصدره ، وفى الكون وأصله ، وفى الصلة بين الله والعالم ، وفى غير هذا كله من المسائل الميتافيزيقية الكبرى التى تتصل من قريب او من بعيد بالفلسفة الكونية » .

ويزيدنا المؤلف ايضا عن « الحب الالهى الكونى » فيورد ما قاله ابن عربى وهذا نصه :

« لولا المحبة لماصح طلب شيء أبدا ، ولا وجود شيء ، وهذا سر » فأحببت أن أعرف « ولا كانت حركة من شيء ، الى شيء ، فالمحبة أصل فى باب وجود الأعيان ، وفى باب مراتبها ومقاماتها » .

ويقول المؤلف أيضا : ان ابن الفارض أبان « فى قصيدة الميمية » التى تعرف باسم (الخمرية) عن مقومات هذا الحب الالهى الكونى ،

وذلك من خلال حديثه الرمزي عن هذا الحب الالهي الكوني الذي رمز
اليه ، وكنى عنه بالمدامة التي يقول عنها في مطلع قصيدته :

شربنا على ذكر الحبيب مدامة سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم

فهذه المدامة من حيث هي كناية عن المحبة الالهية الكونية قديمة
وجدت منذ الأزل بحيث لم يكن قبلها زمان محدود ، ولا شكل محدود ،
وباقية وستظل الى الأبد بحيث لا تدخل في قيود الزمان والمكان ، وهي
فوق هذا كله قد قامت بذاتها ، وقامت بها الاشياء ، ولا تقوم هي
بواحد من هذه الاشياء .

والى هذه المعاني الفلسفية الدقيقة اشار ابن الفارض في خمريته
الريقة فقال :

٢٣ تقدم كل الكائنات حديثها قديما ولا شكل هناك ولا رسم

٢٤ وقامت بها الاشياء ثم لحكمة بها احتجبت عن كل من لا له فهم
وقال أيضا :

٢٩ ولا قبلها قبل ولا بعد بعدها وقبلية الابعاد فهي لها حتم

٣٠ وعصر المدى من قبله كان عصرها وعهدأبينا بعدها ولها اليتيم

ثم ينتقل نفس مؤلف كتاب «الحب الالهي في التصوف الاسلامي»
الى الحديث عن « الحب الالهي » و « معرفة » الله فيقول (١) :

« يلاحظ التأمل في تاريخ التصوف الاسلامي بصفة عامة ،
والمفحص حقائق الحب الالهي ودقائقه ورقائقه بصفة خاصة - ان
الصوفية المسلمين المحققين المتحققين انما كانوا عارفين بالله بقدر ما كانوا
محبين له ، أو انهم محبوبون لله بقدر ما هم عارفون به ، وهذا راجع الى أن
موضوع المعرفة وأداتها وغايتها هي هي بعينها عندهم موضوع الحب
وأداته وغايته .

ويتبين هنا في وضوح وجلاء إذا تدبرنا كلا من التعريفات التي
يحدد بها الصوفية معنى كل من المعرفة والحب : فنحن حين نقرأ
تعريفات المعرفة وتعريفات الحب يخيل اليانا اننا ازاء لغتين تترجم

اجداهما ما تعبر عنه الأخرى : فالعارف الذى يتحدث عن معرفته انما يتحدث عن الحب ولكن فى لغة المعرفة ، كما ان المحب الذى يتحدث عن حبه انما يتحدث عن المعرفة ولكن فى لغة الحب : وآية هذا ما يحدثنا به حجة الاسلام أبو حامد الغزالي فى كتابه (احياء علوم الدين) من أن المعرفة عنده هى معرفة الحضرة الربوبية المحيطة بكل الموجودات ، اذ ليس فى الوجود شىء سوى الله تعالى وأفعاله ، والكون كله من افعاله ، وأن ما يتجلى للقلب من المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه وصفاته الباقيات وأفعاله وحكمته فى خلق الدنيا والآخرة هو الجنة يعينها عند قوم وسبب استحقاق الجنة عند اهل الحق ، وانه على قدر ما تتسع معرفة الانسان بذلك كله تكون سعة نصيبه من الجنة . وما يحدثنا به الغزالي أيضا فى موضع آخر من الكتاب نفسه اذ يقول : ان من أحب غير الله لا من حيث نسبته الى الله فذلك لجهله وقصوره فى معرفة الله تعالى ، وانه لا محبوب بالحقيقة عند ذوى البصائر الا الله تعالى ولا مستحق للمحبة سواه .

ولعلنا لو أردنا أن نظهر تطابق المعرفة والحب بمعناهما الالهى ما وجدنا خيرا من تعريف القشيري للمعرفة تعريفا مستفيضا يكاد كل لفظ من الفاظه ينطق بأنه تعريف للمحبة كذلك : « فالمعرفة - كما يقول القشيري - صفة من عرف الحق سبحانه بأسمائه وصفاته ، ثم صدق الله تعالى فى معاملاته ، ثم تنقى اخلاقه ثم طال بالباب وقوفه ، ودام بالقلب اعتكافه فحظى من الله تعالى بجميل اقباله ، وصدق الله تعالى فى جميع احواله ، وانقطع عنه هواجس نفسه ولم يصغ بقلبه الى خاطر يدعوه الى غيره ، فاذا صار من الخلق أجنيا ، ومن آفات نفسه بزيا ، ومن المساكنات والملاحظات تقييا ، ودام فى السر مع الله تعالى مناجاته ، وحق فى كل لحظة اليه رجوعه ، وصار محدثا من قبل الحق سبحانه بتعريف أسرارهِ ، فيما يجريهِ من تصاريف أقداره - يسمى عند ذلك عارفا ، وتسمى حالته معرفة » .

وأى شىء أيسر من أن تستبدل بلفظة المعرفة لفظة المحبة ، ولفظة عرف لفظة أحب ، ولفظة عارف لفظة محب ، وأن تقرأ تعريف القشيري بعد ذلك لتجد انه سيستقيم لك استقامة لا عوج فيها ولا التواء بحيث ترى أنه تعريف للمحبة ووصف لحال المحب ، بقدر ما هو تعريف للمعرفة ووصف لحال العارف .

وإذا كان ذلك كذلك فما عسى أن يكون موقف العارفين بالله والمحبين

له من الحقيقة العلية التي اتخذ منها أولئك موضوع معرفتهم ، واتخذ منها هؤلاء موضوع حُبهم ؟ .

الحق ان للحقيقة العلية ذاتا واحدة مطلقة لا تكثر فيها ولا تعين ، كما ان لها أسماء وصفات وأفعالا متكثرة تتجلى بها أو تتجلى فيها الذات الواحدة المطلقة ، والمجالى التي هي من تجليات الذات بمثابة المراتى هي الموجودات التي تملأ أرجاء الكون ، والتي يفيض عليها وجودها مفيض الوجود على الكون ، وهذا يعنى بعبارة اخرى ان الله من حيث حقيقته واحد في الذات والأسماء والصفات والأفعال ، وان ما ينسب اليه أو يحمل عليه من ذات أو اسم أو صفة أو فعل فانما على سبيل المجاز ، ذلك بأن كل اولئك انما هو في الحقيقة - وعلى حد تعبير الصوفية انفسهم - عكوس أنوار تجليات الذات والصفات الأزلية والأسماء والأفعال في مظاهر الكون . ومن هنا كان تفاوت مراتب الموجودات ، واختلاف درجات المعرفة التي تتخذ موضوعها من هذه الموجودات ، وكان تباين طبقات العارفين بحسب هذا الاختلاف وذلك التفاوت :

فمن العارفين من يعرف الله عن طريق الاستدلال ، فيستدل بفعله على صفته ، ويصفته على اسمه ، وباسمه على ذاته .

ومنهم من يعرف الله عن طريق العيان فيشهد الذات الالهية شهودا مباشرا ، ويعرف بالذات الالهية أسمائها وصفاتها وأفعالها .

وليس من شك في ان أرقى العارفين هو العارف الذي يشهد الذات الالهية شهودا عينيا يؤدي الى التحقق بالمعرفة اليقينية والى تحقيق السعادة الحقيقية (1) .

(1) يتكلم صاحب كتاب «حياة النحويان الكبرى» (الجزء الاول - الطبقة الثالثة ص ٣٠٥) عن المعرفة اليقينية فيقول قوله تعالى : «واذ قال ابراهيم رب ارنى كيف تحيي الموتى» قال الحسن وقتادة وعطاء الخراساني والضحاك وابن جريج رحيمهم الله تعالى : كان سبب هذا السؤال من ابراهيم صلى الله عليه وسلم انه مر على دابة ميتة ، قال ابن جريج كانت جيفة حمار بساحل البحر ، قال عطاء ببحيرة طبرية ، قالوا فرآها ، وقد توزعتها دواب البحر والبر ، وكان البحر اذا مد جاءت الحيتان ودواب البحر فأكلت منها فما وقع منها يصير فى البحر ، واذا جزر جاءت السباع فأكلت منها فما وقع منها يصير ترابا ، فاذا ذهبت السباع جاءت الطير فأكلت منها فما سقط منها قطعتة الرياح فى الهواء ، فلما رأى ابراهيم ذلك تعجب منها وقال : يا رب قد علمت لتجمعها من بطون السباع وحواصل الطير وأجواف دواب البحر ، فأرنى كيف تحييها =

وأختتم الحديث عن « الحب الالهي » و « معرفة الله » بقول المؤلف : « والمعرفة اليقينية عند ذى النون (١) هي التي تتخذ موضوعها من الذات العلية ، وتتخذ طريقها من الالهام الذى هو بمثابة النفث فى الروح والنور الذى يقذفه الله فى سر العبد ، فهي من هذه الناحية معرفة الله بالله ، يبينها قول ذى النون نفسه وقد سئل : بم عرفت ربك ؟ قال : « عرفت ربي بربي ولولا ربي ما عرفت ربي ! » .

وقد انتهى ذو النون فى معرفته بالله الى اثبات تفرد الذات الالهية بالوحدانية : بمعنى أنه ليس فى السموات العلا ، ولا الأرضين السفلى مدبر غير الله ، ومن هنا كانت المعرفة عند ذى النون تنال بأشياء ثلاثة : بالنظر فى الأمور كيف دبرها ؟ وفى المقادير كيف قدرها ؟ وفى الخلائق كيف خلقها ؟ .

الى هنا أستطيع القول أننى قدمت للقارئ لمحة لا بأس بها لايضاح كيف تكون تصفية النفس طريقا الى الالهام الذى يؤدى الى معرفة الله تعالى على تفاوت الدرجات .

ولكنى - كقارئ التمس العذر دائما لكل قارئ مثلى ، فى شعوره العميق يحتاجه الدائمة الى مزيد من الضوء على حقائق هذا « الطريق » يستطيع به ان يزداد معرفة بذات الله جل شأنه .

وبعبارة اخرى يشعر القارئ بحاجته الى أدلة يقينية لإبراز صدق هذا الطريق ، وهذا ما يعبر عنه - كما أرى - بكرامات « العارفين بالله » فهي قد أتم بها على ذلك الفريق الخاص من الناس لتكون أدلة يقينية على صدق طريقهم امام الجماهير العادية من الناس الذين أوتوا قليلا من العلم ، أو على حد تعبير الدكتور أحمد زكى فى كتابه « مع الله فى السماء » : « ان سواد الناس دائما يطلب المعجزة ليصيب ايماننا » .

وسأكتفى هنا لضيق المجال - بأن أقدم للقارئ نبذة عن كرامات

= لأعين ذلك فأزداد يقينا ، فماتبه الله على ذلك فقال : أو لم تؤمن قال : بلى يارب علمت وأمنت ، ولكن ليطمئن قلبى ، أى يسكن الى المأينة والمشاهدة : فابراهيم صلى الله عليه وسلم كان يعلم يقينا أن الله يحيى الموتى ، ولكنه أراد أن يصير له علم اليقين عين اليقين ، لان الخير ليس كالمأينة ، وما أحسن قول بعضهم :

لئن كلمت بالتفريق قلبى لأنت بخاطرى أبدا مقيم
ولكن للعيان لطيف معنى له مثال المأينة الكليم

(١) الصوفى المصرى .

اثنين من اللامعين بين هذا الفريق الممتاز من الناس وهما «ابن الفارض»
و «عبد الرحيم القنارى» .

أما الأول ، فسأورد للقارىء ما جاء بشأنه بمؤلف حديث وهو
كتاب «ابن الفارض» السابق الإشارة إليه .

وأما الآخر فإن الحديث عنه سيكون من مؤلف قديم ، يعد من
تراثنا التاريخى والأدبى الذى ينبغى المحافظة عليه وهو كتاب «الطالع
السعيد الجامع لأسماء الفضلاء والرواة بأعلى الصعيد» لكمال الدين
أبى الفضل جعفر بن ثعلب بن جعفر الأدفوى الشافعى المتوفى سنة
٧٤٨ هـ (١) .

ولهذا فانى أعتقد أننى اذا قدمت لمحة عن هذه «الكرامات» فى
مجال الحديث عن التصوف والصوفية ، فانما اقدمها مستمدة
من مؤلفين : أولهما حديث وبالأسلوب الذى يعهده القارىء ، والآخر
قديم ويمتاز بالسجع الجميل ويصور لنا ملامح الفكر فى المجتمع
المصرى منذ ستمائة عام تقريبا ، ولكن المؤلفين حديثهما وقديهما من
المؤلفات الممتازة الجديرة بالتقدير والاحترام .

يقول الدكتور محمد مصطفى حلمى فى كتابه «ابن الفارض» (٢) :

(١) جاء «بصبح الأعشى» للقلقشندى (عرض وتحليل بقلم الدكتور عبد اللطيف حمزة
سلسلة أعلام العرب) انك اذا أردت تحويل التاريخ الهجرى الى الميلادى يمكنك اتباع
الطريقة الآتية :

$$\begin{aligned} ١ - ٧٤٨ هـ &= ٦٢١٦ + ١٣٦٩٦ \\ ٢ - ٧٤٨ هـ &= ٣ \times ٢٢٤٤ \\ ٣ - ٢٢٤٤ &= ٢٢٤٤ \end{aligned}$$

١٠٠

(١) اذن التاريخ الميلادى الذى يوافق ٧٤٨ هـ : ١٣٦٩٦ - ٢٢٤٤ = ١٣٤٧ م تقريبا .
(٢) فى مجال الحديث عن «كرامات» ابن الفارض وأمثاله من «العارفين» و «المحبين» لله ،
من اليسير على المرء أن يتصور وقوع مثلها لهم اذا علم أنهم تخلصوا من معظم طبائع
البشر ان لم يكن كلها ، وصاروا تسيج وخدمهم : فأبن الفارض مثلا - الى جانب ماسبق
أن طالع عنه القارىء ، كانت نفسه كما يقول الدكتور محمد مصطفى حلمى فى كتابه
«الحب الالهى فى التصوف الإسلامى» من الرقة وحسه من الدقة وشعوره من الارهاق
بحيث استوعب الحب ظاهره وباطنه ، واستغرق الجمال جوارحه وجوانحه ، فلم يكن
يحب الله فى ذاته فحسب ، ولا يتغنى بجمال الذات الالهية المطلق فحسب ، وانما هو يحب
كل شئ ، وينجذب الى كل جميل ، ويقبل على كل ما فى الوجود على أنه مشهد من
المشاهد التى يتجلى فيها ذلك الجمال الالهى المطلق ، وذلك على الوجه الذى نثبته
من قوله :

« في حياة ابن الفارض وقائع يذكرها المعاصرون والمترجمون له على أنها من قبيل الكرامات وخوارق العادات التي هي أدل دلالة وأظهر آية على أن الرجل لم يكن صوفيا من اصحاب الرياضات والمجاهدات فحسب ، ولا من أرباب الاذواق والمواجيد فحسب ، وإنما كان كذلك ، وكان فوق ذلك « وليا » قد قام بالحق بعد فنائه عن نفسه ، فإذا هو فيما يصور عنه من أقوال وأفعال ، وفيما يقع له من أحداث وأحوال قد خصه الله بالكرامة ومكنه من خرق العادة . . . الخ »

لقد خص ابن الفارض اذن بالكرامة ، ومكن من خرق العادة ، فكيف كان ذلك كذلك ؟ وما « الكرامات » و « خوارق العادات » تلك الامور التي تعلق بفكر الانسان في الشرق والغرب على السواء ؟ وكيف يتسنى لجمهير الناس أن تنظر لهذه الامور كنفحات من « الله » أفاء بها على فريق خاص من عباده ، « عرفوه » جل شأنه « معرفة » تتفاوت بينهم بدرجات مختلفة ، ويتميزون جميعا بصفاء النفس ، وكانوا بمثابة نماذج طيبة للبشرية في سمو الاخلاق ، ونقاء الضمير ، والبحث عن الحقيقة ؟

يناقش مؤلف كتاب « ابن الفارض » كراماته ، وخوارق العادات عنده مناقشة علمية فيقول :

« الحق أن لابن الفارض الصوفي امورا روحانية وقعت منه ، أو وقعت له ، وقد نظر اليها كتاب التراجم والطبقات على أنها كلها من الكرامات وخوارق العادات ، والحقيقة أن بعضها كان كذلك ، ولكن اكثرها كان من قبيل الفراسات والمكاشفات التي يمكن أن تفسر تفسيراً نفسياً في ضوء الاذواق والمواجيد التي كانت لهذا الشاعر الصوفي ، والمحب الالهي الذي عرف الله فأحبهه حق محبته ، وأحب الله فعزفه حق معرفته ، فكان بحكم ما انتهى اليه في معرفته ومحبته من فناء نفسه في ذات محبوه خليقا بأن يخصه محبوه بالطف المعارف وأشرف

في كل معنى لطيف رائق بهج
تالفا بين الحان من الهزج
برد الأصائل والاصباح في البلج
بساط نور من الأزهار منتسج
اهدى الى سحيرا اطيب الأرج
ريق المدامة في مستنزه فرج

= تراه ان غاب عنى كل جارحة
في نغمة العود والنأي الرخيم اذا
وفي مسارح غزلان الخمائل في
وفي مساقط أنداء الغمام على
وفي مساحب اذبال النسيم اذا
وفي التثامي نثر الكاس مرتشفا

العوارف ، وإن يرى ملاحظين ترى وأن يسمع مالا أذن تسمع ، وأن يكون من القسرة على التعرف والتصرف بحيث يأتي أموراً لا تتفق لمن ليس له مثله في طريق الحب ذوق أو وجد .

وهانحن أولاء نذكر ما يروى عن ابن الفارض من وقائع تدخل كثيراً أو قليلاً في باب الكرامات وخوارق العادات ، ونحاول أن نفسر ونؤول ونعلل كل واقعة بما يلائم طبيعتها ، ونضعها في موضعها مما يمكن أن يقع من أمور ، أما جرياً على العادة أو خرقاً لها :

فقد حكى ولد ابن الفارض « لسببه (١) أن الملك الكامل (٢) أوفد ذات يوم كاتب سره ، القاضي شرف الدين ، إلى ابن الفارض الذي كان يقيم وقتئذ بالجامع الأزهر ، وكان مع كاتب سر الملك ألف دينار يحملها إلى ابن الفارض من الملك الكامل ، ويطلب إليه أن يقبل هذا المال يرسم الفقراء الواردين عليه ، ولكن شرف الدين تردد في القيام بهذا الأمر ، وسأل الملك أن يعفيه منه محتجاً بأن ابن الفارض لا يقبل الذهب ، ولا يأخذ من أحد شيئاً ، ولكن الملك الح وأصر ، ولما لم يجد شرف الدين مناصاً قصد إلى الأزهر ، وترك الذهب مع شخص كان يصحبه ، ولم يكد يصل إلى الأزهر حتى وجد ابن الفارض واقفاً بالبواب ينتظره ، وهناك ابتدره بقوله : يا شرف الدين ، مالك ولذكرى في مجلس السلطان؟ رد الذهب إليه ، ولا ترجع تجيئني إلى سنة ! .

ولعل هذه الواقعة يمكن أن يفسر ما وقع فيها من ابن الفارض على أنه من باب الفراسة ، وقراءة الأفكار ، وهما من أخص الخصائص التي تختص بها بعض النفوس التي أتيح لها من الصفاء والجلاء ما لم يتح لغيرها ولا سيما أن الفراسة كما يعرفها أحد كبار الصوفية ، وهو أبو بكر محمد بن موسى الواسطي المتوفى بعد سنة ٣٢٠هـ - هي سواطع أنوار لعت في القلوب ، وتمكين معرفة جملة السرائر في الغيوب من غيب إلى غيب ، حتى يشهد السالك الأشياء ، من حيث أشهده الحق إياها فيتكلم عن ضمير الخلق !

وحكى ولد ابن الفارض أيضاً ، حكاية لقاء أبيه للصوفي البغدادي ، أبي حفص عمر السهروردي في الحرم الشريف قال :

أن السهروردي عندما كان ذات يوم في الطواف ، ورأى كثرة

(١) أي أن نجل « ابن الفارض » كان يحكى لابنه عن كرامات جده ابن الفارض .

(٢) من ملوك الأيوبيين .

ازدحام الناس عليه ، وبلغه ان ابن الفارض كان هناك وقتئذ ، اشتاق
الى رؤيته وبكى وقال في نفسه : « ياترى هل انا عند الله كما يظن هؤلاء
في ؟ وياترى هل ذكرت في حضرة المحبوب هذا اليوم ؟ » وهنا ظهر له
ابن الفارض وقال له : ياسهروردي .

لك البشارة فاخلع ماعليك فقد

ذكرت حقا على ما فيك من عوج ! (١)

وما وقع هنا بين ابن الفارض والسهروردي ، يمكن ان يفهم على انه من
قبيل الشعور من بعيد Telepathie ، وهو شعور يحصل لنفوس
بعض الناس فاذا النفوس تتصل وتتخاطب وتعرف احداها مايجرى
في باطن الاخرى ، كما يعرف الشخص مايقع لصاحبه ، او مايقع منه ،
كل ذلك من بعيد ، وكأنه معه يرى حاله ويسمع مقاله : وآية هذا عند
ابن الفارض انه شعر بوجود السهروردي في الحرم ، مع انه لم يكن
قد رآه بعد ، وشعر ايضا وهو بعيد عنه بما يجرى في نفسه من حديث ،
وبما يدور في باطنه من خاطر ، فاذا هو يظهر له ويتحدث اليه ، بعد ان
وقف على حاله ، وعرف خطرات قلبه من بعيد ... الخ

ويستطرد المؤلف في سرد تلك الوقائع الى ان يقول (٢) : على ان
هناك في حياة ابن الفارض ، قصة لا سبيل الى ان يفهم ما تشتمل
عليه ، الا على انه من قبيل الخارق للعادة الذي لا يمكن تفسيره تفسيراً
طبيعياً : فقد حكى ابن الفارض عن نفسه انه كان يستوحش من الناس
ويانس بالوحش ، كما يدل على ذلك وصفه لحاله عند رحلته الى مكة ،
واقامته بها ، وسياحته في اوديتها وذلك في قوله :

وايهدني عن الربيع بعد اربع

شبابي وعقلي وارتياحي وصحتي

فالي بعد اوطاني سكون الى الذلا

وبالوحش اتسي اذ من الانس وحشتي

وهو يشير هنا ، الى انه كان في سياحته بأودية مكة ، يقيم بواد
بينه وبين مكة عشرة أيام للراكب المجد ، وكان يأتي كل يوم من هذا
الوادي الى الحرم الشريف حيث يصلي الصلوات الخمس ، وكان
يصحبه في ذهابه وايابه سبع عظيم الخلقة ينخ له كما ينخ الجمل

(١) ص ١٨٥ . (٢) ص ١٨٩ .

ويقول له : ياسيدى ، اركب ، فما ركبه قط . وقد تحدث بعض كبار المشايخ المجاورين في الحرم في تجهيز دابة يركبها ابن الفارض فظهر لهم السبع عند باب الحرم وقال له : ياسيدى اركب .

فليس من شك في أن ظهور السبع على هذا الوجه ، ونطقه بهذا اللفظ - إنما هو من قبيل الأمور الخارقة للعادة التى لا تفسر تفسيراً طبيعياً ، ولا سبيل الى ان يقبلها أو يصدقها العقل في غير ما تردد أو تحفظ .

ويختتم الدكتور محمد مصطفى حلمى حديثه عن « كرامات » ابن الفارض بقوله (١) :

« وبعد هذا كله فلاين الفارض في آخر لحظات حياته موقف ، هو هذا الذى وقفه عند احتضاره بين يدي ربه ، وقد انتهى فيه الى رؤية الله ، وهى عند الصوفية « غاية الكرامة » .

وهنا يشير المؤلف الى الحديث الذى قصه برهان الدين ابراهيم الجعبرى على ولد ابن الفارض ، الذى كان قد سبق أن أشار اليه المؤلف في موضع سابق من كتابه (٢) حيث يقول الجعبرى :

« الى ان دخلت عليه (أى على ابن الفارض) في ذلك الوقت وهو يحتضر ، فقلت له : السلام عليك ورحمة الله وبركاته ، فقال : وعليك السلام يا ابراهيم ، اجلس وأبشر فأنت من أولياء الله تعالى ! فقلت له : يا سيدى ، هذه البشرى جاءتنى من الله على لسانك ، وأريد أن أسمع منك دليلاً ليطمئن به قلبى ، فان اسمى ابراهيم ، ولى من سر مقام هذا الاسم الابراهيمى نصيب حين قال : «رب أرنى كيف تحيى الموتى ؟ قال : أو لم تؤمن ؟ قال : بلى ، ولكن ليطمئن قلبى » قال : (٣) نعم يا ابراهيم ، سألت الله أن يحضر وفاتى وانتقالى اليه جماعة من أولياء الله وقد أتى بك أولهم فأنت منهم .

وكنت سألت جماعة من الأولياء مسألة (٤) فلم يجبنى أحد عنها فسألته عنها (أى سأل ابن الفارض) ، فقلت له : ياسيدى : هل أحاط أحد بالله علماً ؟ فنظر الى نظر معظم لى وقال : نعم اذا حيظهم يحيظون

(١) ص ١٩٠ .
(٢) ص ١٤٥ .
(٣) والكلام هنا موجه من ابن الفارض للجعبرى .
(٤) الكلام هنا على لسان الجعبرى .

يا ابراهيم وانت منهم ، ثم رأيت الجنة قد تمثلت له ، فلما رآها قال :
آه ، وصرخ صرخة عظيمة ، وبكى بكاء شديدا ، وتغير لونه وقال :

ان كان منزلتى فى الحب عندكم
ما قد رايت فقد ضيعت ايامى
أمنية ظفرت روحى بها زمنا
واليوم أحسبها أضغاث أحلام

فقلت له : يا سيدى ، هذا مقام كريم ، فقال : يا ابراهيم ، رابعة
العدوية تقول : وهى امرأة : وعزتك ما عبدتك خوفاً من نارك ، ولا رغبة
فى جنتك ، بل كرامة لوجهك الكريم ومحبة فيك ، وليس هذا المقام الذى
كنت أطلبه ، وقضيت عمري فى السلوك أليه .

ثم بعد ذلك سكن قلقه وتبسم وسلم على وودعنى وقال : احضر
وفاتى وتجهيزى مع الجماعة وصل على معهم ، واجلس عند قبرى ثلاثة
أيام بلياليهن ، ثم بعد ذلك توجه الى بلادك ، ثم اشتغل عنى بمخاطبة
ومناجاة ، فسمعت قائلاً يقول بين السماء والأرض ، أسمع صوته ، ولا
أرى شخصه : يا عمر ، فما تروم ؟

فقال :

أروم وقد طال المدى منك نظرة وكم من دماء دون مرماى طللت
ثم بعد ذلك تهلل وجهه ، وتبسم وقضى فرحاً مسروراً ، فعلمت
أنه قد أعطى مرامه .

وكنا عنده جماعة كثيرة فيهم من أعرفه من الأولياء ، وفيهم من لا
أعرفه ، ومنهم الرجل الذى كان سبب المعرفة ، وحضرت غسله وجنازته ،
ولم أر فى عمري جنازة أعظم منها ، وازدحم الناس على حمل نعشيه ،
ورأيت طيوراً بيضا وخضرا ترفرف عليه وصلينا عليه عند قبره .

ويعلق المؤلف على هذه القصة قائلاً : « فان صح فهم الجعبرى على
هذا الوجه - أى أن ابن الفارض قد أعطى مرامه وهو رؤية الله - فانه
ينبنى على ذلك أن يكون ابن الفارض الصوفى ، قد حظى باسمى الكرامات
وأرقى خوارق العادات .

ومع ذلك فان هناك فريقاً من الصوفية قد أجمع على أن الله لا يرى
فى الدنيا بالابصار ولا بالقلوب ، الا من جهة الايقان لأنه غاية الكرامة ،
وأفضل النعم ولا يجوز أن يكون ذلك الا فى أفضل المسكان ، ولو أعطى

القوم في الدنيا أفضل النعم لم يكن بين الدنيا الفانية والجنة الباقية فرق، وما منع الله سبحانه كليمة موسى عليه السلام ذلك في الدنيا وكان من هو دونه أخرى (١) . وأخرى هي أن الدنيا دار فناء ولا يجوز أن يرى الباقي في الدار الفانية » .

ويتابع المؤلف تعليقه قائلا : « على أن هذا الإنكار لرؤية الله في الدنيا ، ان صح بالقياس الى من يدعى هذه الرؤية من الصوفية ، وهو ما يزال غارقا في بحر الحياة - فربما لا يصح بالقياس الى حال ابن الفارض كما تصوره القصة المشار إليها آنفا : ذلك بأن الفارض هنا قد قطع بحر الحياة الدنيوية فيما بين شاطئيه ، اذ ولي من هذه الحياة ، وتولت عنه هذه الحياة ، واقبل عليه الموت فاذا هو على شاطئ بحر حياة أخرى أصبح فيه من العالم العلوي قاب قوسين أو أدنى . »

فاذا كان ذلك كذلك ، وكان ابن الفارض هو هذا المحب الذي قضى حياته متيما بحب الله ، مسبحا بجماله فلا أقل من أن يكرمه الله في اللحظة الأخيرة من حياته ، وأن تكون آية التكريم ، ومنتهى الكرامة هي ظفره بما طال عليه المدى ، وطلت دونه الدماء ، وهو رؤيته الله حين تصعد روحه الى السماء ، حيث تنعم في ظل بارئها بكل ما هنالك من سناء مشرق وبهاء متألق » .

ويقول (الأدفوى) في «الطالع السعيد» عن «عبد الرحيم القناوى»: « هو عبد الرحيم بن أحمد بن حجوت بن محمد بن حمزة بن جعفر بن اسماعيل بن جعفر بن محمد بن الحسن بن علي بن محمد بن جعفر الصادق (٢) الترعى المولد (وهو من قبيلة السيد أبو الحسن الشاذلى) السبتي الاصل (أى من مدينة سبتة بالأندلس) . »

(١) أى ان موسى عليه السلام لم ير الله في الدنيا ومن ثم فان من كان دونه أخرى بهذا الحرمان .

(٢) وبهذا يمتد نسب سيدى عبد الرحيم القناوى الى علي بن أبي طالب رضى الله عنه على النحو الذى جاء بكتاب «حياة الحيوان الكبرى» فجعفر الصادق هو ابن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب . وقد سمي محمد بن علي زين العابدين بالباقر ، لانه بقر العلم . أى شقه ودخل فيه مدخلا بليقا .

كما يحكى صاحب الكتاب المذكور عن علي زين العابدين أن أمه هي «سلامة» بنت يزجرد آخر ملوك الفرس ، وانه لما حج هشام بن عبد الملك في أيام أبيه طاف بالبيت وجهد أن يصل الى الحجر الاسود ، فلم يقدر على ذلك لكثرة الزحام ، فنصب له كرسي وجلس عليه ينظر الى الناس ومعه جماعة من أعيان أهل الشام ، فبينما هو كذلك اذ أقبل زين العابدين علي بن الحسين بن علي رضى الله تعالى عنهم ، وكان من أجمل الناس وجها وأطيبهم أرجا ، فطاف بالبيت ، فلما انتهى الى الحجر تنحى له الناس حتى استلم .

ذكره الحافظ الرشيد ابن المنذرى وقال : قال لى ابنه الحسن (أى الحسن بن سيدى عبد الرحيم) نحن من مسداة (١) .

وهو شيخ مشايخ الاسلام وامام « العارفين » الاعلام ، وصل من الغرب ، وأقام بمكة سبع سنين على ما حكاه بعضهم ، ثم قدم قنا من عمل قوص (٢) فأقام بها سنين كثيرة الى حين وفاته ، وتزوج بها ، وولد له أولاد .

وهو من أصحاب الشيخ « أبى يعزى » وكانت اقامته رحمه الله بالصعيد رحمة لأهله ، اغترقوا من بحر علمه وفضله ، وانتفعوا ببركاته واشرقت أنوار قلوبهم لما أدخلوا فى خلواته ، اتفق أهل زمانه على أنه القطب المشار اليه ، والمعول فى الطريق عليه . لم يختلف فيه اثنان ولا جرى فيه قولان . ولو لم يكن من أصحابه الا الشيخ الامام أبو الحسن على بن حميد بن الصباغ لكفاه من سائر الأمم ، ولأن يهدى الله بك رجلا واحدا خير لك من حمر النعم ، فان سر الشيخ رحمه الله تعالى ظهر فيه (٣) حتى نطق فى المعارف بملء فيه ، وأبدي من سره ما كان يخفيه .

وكرامات سيدى عبد الرحيم مستغنية عن التعريف ، تكثر عن أن يسعها تأليف أو يقوم بها تصنيف ، وقد ذكر الناس فيها ما يشفى الغليل ، ويبرىء العليل ، فاكتفيت منه بدليل القليل :

أُحجرّ ، فقال رجل من أهل الشام لهشام : من هذا الذى هابه الناس هذه الهيبة ؟ فقال هشام : لا أعرفه مخافة أن يرغب فيه أهل الشام ، وكان الفرزدق (الشاعر المعروف) حاضرا فقال : أنا أعرفه ، فقال الشامى ، من هو ياأبا فراس ؟ فأنشد الفرزدق قصيدته المشهورة :

هذا ابن خير عباد الله كلهم	هذا التقى النقى الطاهر العلم
هذا الذى تعرف البطحاء وطأته	والبيت يعرفه والحلل والحرم
إذا رأته قریش قال قائلها	الى مكارم هذا ينتهى الكرم

الى أن يختتميا بقوله :

من يعرف الله يعرف أولية ذا فالدين من بيت هذا ناله الأمم
(١) اسم مكان ، ولعل مسداة هذه تابعة لمدينة سبته .

(٢) كانت قنا تابعة لاقليم قوص فى ذلك الوقت ، وكان هذا الاقليم على ما ذكره مؤلف كتاب «الطالع السعيد» ينقسم الى «كورتين» احدهما شرقى النيل ، وحدها شمالا أرض أمينو ، وهو مرج بنى هميم المتصلة أرضها بأراضى جرجا من عمل اخميم وحدها جنوبا أبهر يضم الهمة وسكون الباء الموحدة ، وتلى هذه القرية قرية «جنوبه» أول أراضى النوبة ، والكورة الاخرى غربى النيل وحدها شمالا برديس وحدها جنوبا أبهر الغربية .

(٣) أى أن سر سيدى عبد الرحيم ظهر فى الشيخ الصباغ .

وليس يصح في الأذهان شيء إذا احتاج النهار الى دليل
وقد ذكره الامام الحافظ أبو حمد عبد العظيم المنذرى في وفياته ،
معظما له ، معترفا ببركاته قال :

الشيخ الزاهد عبد الرحيم ، كان أحد الزهاد المذكورين والعباد
المشهورين ، ظهرت بركاته على جماعة من أصحابه ، وتخرج عليه جماعة
من أعيان الصالحين . . . بصالح أنفاسه ، وللشيخ عبد الرحيم مقالات في
التوحيد منقولة عنه ، ومسائل في علوم القوم تليقت عنه ، وكلمات
لاتفاد من كلمات الاعراب ، وأصول هي في نهاية الاغراب وكان مالكي
المذهب كتابه المعونة » .

حكى لي الشيخ الصالح الفاضل الثقة العدل ، ضياء الدين منتصر
ابن الحسن خطيب أدفو عن الشيخ العالم « العارف » كمال الدين علي
ابن محمد بن عبد الظاهر نزيل اخميم ، وحكى لي أيضا ابنه الشيخ العارف
ابو العباس ابن الشيخ كمال الدين المشار اليه انهما سمعا الشيخ كمال
الدين يقول :

زرت جبانة قنا ، وجلست عند سيدي الشيخ عبد الرحيم ، وإذا يد
خرجت لي من قبره وصافحتني . قال وقال لي : يا بني لا تعص الله طرفة
عين ، فاني في عليين ، وأنا أقول يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله !

وأهل بلاده متفقون على تجربة الدعاء عند قبره يوم الاربعاء : يمشي
الانسان حافيا ، مكشوف الرأس وقت الظهر ، ويدعو بالدعاء الذي
سنذكره ، ويدعون أنه ما حصلت لانسان ضائقة وفعل ذلك الا فرج الله
عنه ، وهم يروونه عن الشيخ ابي عبد الله القرشي ، وقالوا : قال القرشي
من فعل ذلك ودعا ولم تقض حاجته فليست القرشي قال : يصلي ركعتين ،
ويقرأ شيئا من القرآن ويقول : اللهم اني أتوسل اليك بجاه نبيك محمد
صلى الله عليه وسلم وبأبينا آدم وأمنا حواء وما بينهما من الأنبياء والمرسلين،
وبعبدك عبد الرحيم ، اقض حاجتي ويدر حاجته .

حكى لي الشيخ محمد بن حسن القزويني المحتد قال :

كان بقوص وال يقال له « الزردكاش » فحمل على ابني فضربه ،
فجئت الى أمه بنت أخي الشيخ عبد الله الأسواني فأخبرتها فتألمت كثيرا،
فذكرت لها هذا الدعاء ، فتوجهت الى قنا وفعلت ذلك فلم يقم الوالي الا
أياما يسيرة وتوفى .

وجماعة كثيرة يذكرون مثل ذلك حتى حكي لى بعض الفقهاء الحكام
وكانت به حمى الربيع (١) وقلق منها ، أنه توجه الى قنا، وطلع الى الجبانة
وفعل ما ذكره ، وان الحمى أقلعت عنه . وله ولأمثاله من «العارفين» أحوال
تتلقى بالقبول والتسليم ، وفوق كل ذى علم عليهم . ومما نظمته ، وقد
جرى بينى وبين شخص محاوره فى ذلك قلت :

ألا ان أرباب المعارف سادة سرائرهم لله فى طيها نشر
هم القوم حازوا ما يعز وجوده وجازوا بحارا دونها وقف الفكر
أطاعوا اله العرش سرا وجهرة فمكثهم حتى غدا لهم الأمر
فهم فى الثرى غيث الورى معدن القرى

وهم فى سماء المجد أنجمها الزهر
فطف بحماهم واسع بين خيامهم ولا تستمع ما قال زيد ولا عمرو
إذا طقت بين الحى تحمى وتتقى بأسياف عزم دونها البيض والسمر
ومن يعترض يوما عليهم فانه يعود ومن نيل له كفه صفر
وإذا وقعت العناية ، وثبتت الولاية ، وصحت الرواية ، ونازع
منازع بعد ذلك فى أمر أجازة العقل ، ولم يمنعه الشرع - كان النزاع
غواية ، فنسأل الله التوفيق والهداية . . . الخ » .

هذا حديث عن : « الكرامات » قدمت لها أمثلة بما كتب عن اثنين
من كبار المتصوفة ، هما « ابن الفارض » و « عبد الرحيم القناوى » ،
وأختتم هذا الحديث بتلك الفقرة التى وردت بكتاب « حياة الحيوان
الكبرى » (٢) تحت عنوان فائدة :

« قال شيخنا اليافعى رحمه الله : لا يلزم أن يكون من له كرامة من
الأولياء ، أفضل ممن ليست له كرامة منهم ، بل قد يكون بعض من ليست
له كرامة منهم أفضل من بعض من له كرامة ، لأن الكرامة قد تكون لتقوية
يقين صاحبها ، وكمال المعرفة بالله ، ولهذا قال قطب العلوم وتاج العارفين ،
وقرة أعين الصديقين أبو القاسم الجنيد قدس الله سره :

قد مشى رجال باليقين على الماء ، ومات بالعطش رجال أفضل منهم .

وقال أيضا : اليقين : ارتفاع الريب فى مشهد الغيب .

وقال أيضا : اليقين هو استقرار العلم الذى لا ينقلب ، ولا يحول ،

ولا يتغير .

(١) اسم مرض

(٢) د حياة الحيوان الكبرى « - الجزء الاول - الطبعة الثالثة ص ٢٥٥ .

وقال (يعنى اليافى) قلت ولأن الكرامة قد تقع لكثير من المحبين والزهاد ، ولا تقع لكثير من العارفين . والمعرفة أفضل من المحبة عند الأكثرين ، وأفضل من الزهد عند الكل (١) قلت (أى مؤلف الكتاب) وهذا هو المختار عند المحققين والله أعلم . »

وبعد فيأبها القارىء هذا موجز عن طريق « التصوف » الى معرفة « الله » وهو - كما رأيت - ليس فى متناول جماهير الناس ، أو على حد تعبير الاستاذ العقاد « هو ملكة فردية يستعد لها بعض الآحاد ولا تشيع فى الجماعات » . وفى ذلك يقول الدكتور عبد الحليم محمود (٢) « وتزكية النفس طريق صعب المرتقى ، وتركيز الانتباه فى الله وهو المقصود بـ « الذكر » وعر المسالك ، ولذلك كان طريق التصوف طريقا خاصا ، لا يمكن سلوكه الا لطائفة قليلة من الناس . »

وإذا نظرنا الى الشروط التى يجب توافرها فى السالك علمنا أن النفوس الجديرة بسلوك هذا الطريق من الندرة بمكان ، ومن هنا يعترض خصوم التصوف قائلين : « التصوف » اذن : « أرستقراطية ! » .

وهذا اعتراض لاقيمة له : فان: « التصوف » حقا « أرستقراطية » ، وطبيعة الأمور تأبى الا أن يكون « أرستقراطية » . انه نظام الصفوة المختارة ، ، انه نظام هؤلاء الذين وهب الله لهم حسا مرهفا ، وذكاء حادا ، ونظرة روحانية ، وصفاء يكاد يقرب من صفاء الملائكة ، وطبيعة تكاد تكون مخلوقة من النور » .

لذلك لا مفر أيتها القارىء من البحث عن طريق آخر يصلح أن تسلكه جماهير الناس التى لا تتصف بتلك الصفات التى هى فى ميسس الحاجة دائما الى معرفة « الله » لصالح أحوالها فى الدنيا قبل الآخرة ، فالى جولة نحاول بها ايضاح هذا الطريق الجماهيرى .

(١) أى أن « المعرفة » أفضل من « المحبة » عند الكثيرين ، وهى أفضل من « الزهد » عند الجميع .

(٢) بحث فى « التصوف » بكتاب « المنقذ من الضلال » للامام الغزالي .

الطريق الثالث

تبين مما سبق أن طريقى « النظرة » و « التصوف » ليسا فى متناول الجماهير ، ولهذا فان الله جل شأنه - رحمة منه بها - قد أعلن عن وجود ذاته العلية بكل وضوح وجلال عن طريق صفوة مختارة من البشر هم رسله اليهم، ودلل على ذلك الوجود بالحجج والبراهين الدامغة التى تحفل بها كتبه المقدسة والتى أوحى بها لهؤلاء الرسل والأنبياء ، ومن ثم فقد وضع للجماهير الأمر الذى عجزت عقولهم عن ادراكه .

وقد قرر الامام الغزالي فى كتابه : « احياء علوم الدين » (١) أن أول ما يستضاء به فى معرفة ذات الله سبحانه وتعالى ووحدانيته هو « القرآن » وأنه (أى الغزالي) اذا تكلم عن هذه المعرفة بطريق « النظر » فانما يفعل ذلك « على سبيل الاستظهار والاقتداء بالعلماء النظار » .

وقد تناول الامام شرح هذه «المعرفة» على عشرة أصول ، سأعرضها على القارئ موجزا دون المساس بجوهرها ، مطنبا الى الحد الذى تتطلبه الضرورة :

الأصل الأول : معرفة وجوده تعالى : وأول ما يستضاء به من الأنوار ويسلك من طريق « الاعتبار » ، ما أرشد اليه القرآن ، فليس بعد بيان الله سبحانه بيان . وقد قال تعالى : « ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا وخلقناكم أزواجا وجعلنا نومكم سباتا وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا وبنينا فوقكم سبعا شدادا وجعلنا سراجا وهاجا وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا لنخرج به حبا ونباتا وجنات ألقافا » .

وقال تعالى « ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء

(١) « احياء علوم الدين » - الجزء الأول ص ١٠٤

من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح
والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون » •

وقال تعالى : « ألم ترأى كيف خلق الله سبع سموات طباقا وجعل
القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا ، والله أنبتكم من الأرض نباتا ثم
يعيدكم فيها ويخرجكم أخرجاً » •

وقال تعالى : أفأرىتم ما تمنون أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ••
الى قوله للمقوين » •

فليس يخفى على من له أدنى مسكة من عقل اذا تأمل بأدنى فكرة
مضمون هذه الآيات وأدار نظره على عجائب خلق الله فى الأرض والسموات
وبدائع فطرة الحيوان والنبات أن هذا الأمر العجيب والترتيب المحكم
لا يستغنى عن صانع يديره وفاعل يحكمه ويقدره ، بل تكاد فطرة
النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخير ، ومصرفة بمقتضى تديره ،
ولذلك قال الله تعالى : « أفى الله شك فاطر السموات والأرض » (١) .

ولهذا بعث الأنبياء صلوات الله عليهم لدعوة الخلق الى التوحيد
ليقولوا لا اله الا الله ، وما أمرنا أن يقولوا : لنا اله وللعالم اله ، فان
ذلك كان مجبولا فى فطرة عقولهم من مبدأ نشوئهم وفى عنفوان شبابهم،
ولذلك قال عز وجل :

« ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله » •

وقال تعالى « فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التى فطر الناس
عليها لا تبدل خلق الله ذلك الدين القيم » •

فاذن فى فطرة الانسان وشواهد القرآن ، ما يغنى عن اقامة البرهان
ولكننا على سبيل الاستظهار ، والاقتداء بالعلماء النظار ، نقول : « من
بداءة العقول أن الحادث لا يستغنى فى حدوثه عن سبب يحدثه ،
والعالم حادث فاذن لا يستغنى فى حدوثه عن سبب » الى أن يبرهن
الامام فى هذا الاصل الاول على أن العالم حادث « واذا ثبت حدوثه كان
افتقاره الى المحدث من المدركات بالضرورة » •

ويبرهن الامام فى الفصل الثانى على أن « الله تعالى قديم لم يزل ،

(١) ما اشبه عبارة النزلى : « بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخير »
بعبارة العقاد وهو يتحدث عن فحوى برهان الاستعلاء والاستكمال اذ يقول : « فالعقل
الانسانى لا يتصور الا ان الله موجود » •

نزلى ، ليس لوجوده أول ، بل هو أول كل شيء وقبل كل ميت وحى » •
ويبرهن في الأصل الثالث على « أنه تعالى مع كونه أزليا أبديا ليس
لوجوده آخر فهو الأول والآخر والظاهر والباطن ، لأن ما يثبت قدمه
استحال عدمه » •

« ويبرهن في الأصل الرابع على «أنه تعالى ليس بجوهر يتحيز (١)
بل يتعالى ويتقدس عن مناسبة الحيز » •

ويبرهن في الأصل الخامس على « انه تعالى ليس بجسم مؤلف من
جواهر اذ الجسم عبارة عن المؤلف من الجواهر ، واذا بطل كونه جوهرًا
مخصوصًا بتحيز بطل كونه جسمًا ، لأن كل جسم مختص بتحيز ومركب
من جوهر .. الخ » •

ويبرهن في الأصل السادس على « انه تعالى ليس بعرض قائم
بجسم ، أو حال في محل ، لأن العرض ما يحل في الجسم ، فكل جسم
فهو حادث لا محالة ، ويكون محدثه موجودا قبله فكيف يكون حالا في
الجسم ، وقد كان موجودا في الأزل وحده وما معه غيره ، ثم أحدث الاجسام
والاعراض بعده ، ولأنه عالم قادر مريد خالق كما سيأتى بيانه ،
وهذه الأوصاف تستحيل على الأعراض ، بل لا تعقل الوجود قائم بنفسه
مستقل بذاته » •

وقد تحصل من هذه الاصول أنه موجود قائم بنفسه ليس بجوهر
ولا جسم ولا عرض وان العالم كله جواهر وأعراض وأجسام • فاذن
لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء ، بل هو الحى القيوم الذى ليس كمثلته شيء ،
وأنى يشبه المخلوق خالقه ، والمقدور مقدره ، والمصور مصوره ، والاجسام
والأعراض كلها من خلقه وصنعه ؟ فاستحال القضاء عليها بمائلته
ومشابهته » •

ويبرهن الامام في الأصل السابع على أن الله تعالى منزه الذات عن
الاختصاص بالجهات ، فان الجهة اما فوق واما أسفل واما يمين واما شمال ،
أو قدام أو خلف ، وهذه الجهات هو الذى خلقها وأحدثها بخلق الانسان
اذ خلق له طرفين أحدهما يعتمد على الأرض ويسمى رجلا ، والآخر يقابله
ويسمى رأسا • فحللت اسم الفوق لما يلي جهة الرأس ، واسم السفلى لما
يلي جهة الرجل ، حتى أن النملة التى تدب منكسة تحت السقف تنقلب

(١) الحيز هنا بمعنى المكان كان تقول : تحرك الناس فى حيز ضيق •

جهة الفوق فى حقها تحتاً ، وان كانت فى حقنا فوقاً . وخلق للانسان اليدين ، واحدهما أقوى من الأخرى فى الغالب فحدث اسم اليمين « للأقوى» ، واسم الشمال لما يقابله ، وتسمى الجهة التى تلى اليمين يمينا ، والاخرى شمالا ، وخلق له جانبيين ببصر من أحدهما ويتحرك اليه فحدث اسم القدام للجهة التى يتقدم اليها بالحركة ، واسم الخلف لما يقابلها . فالجهات حادثة بحدوث الانسان ولو لم يخلق الانسان بهذه الحلقة ، بل خلق مستديرا كالكرة ، لم يكن لهذه الجهات وجود البتة فكيف كان فى الأزل مختصا بجهة والجهة حادثة ؟ أو كيف صار مختصا بجهة بعد أن لم يكن له ؟ أبأن خلق العالم فوقه وهو يتعالى عن أن يكون له فوق اذ تعالى أن يكون له رأس ، والفوق عبارة عما يكون جهة الرأس . أو خلق العالم تحته ، فتعالى أن يكون له تحت ، اذ تعالى أن يكون له رجل ، والتحت عبارة عما يلي جهة الرجل ، وكل ذلك مما يستحيل فى العقل ، ولأن المعقول من كونه مختصا بجهة أنه مختص بحيز اختصاص الجواهر، أو مختص بالجواهر اختصاص العرض ، وقد ظهر استحالة كونه جوهرًا أو عرضاً ، فاستحال كونه مختصا بالجهة .

وان أريد بالجهة غير هذين المعنيين كان غلطا فى الاسم مع المساعدة على المعنى ، ولأنه لو كان فوق العالم لكان محاذيا له ، وكل محاذ لجسم فاما أن يكون مثله ، أو أصغر منه ، أو أكبر ، وكل ذلك تقدير محوج (١) بالضرورة الى مقدر ويتعالى عنه الخالق الواحد المدبر .

فأما رفع الأيدى عند السؤال الى جهة السماء فذلك لأنها قبلة الدعاء ، وفيه أيضا إشارة الى ما هو وصف للمدعو من الجلال والكبرياء تنبيها بقصد جهة العلو على صفة المجد والعلاء ، فانه تعالى فوق كل موجود بالقهر والاستيلاء .

ويبرهن الامام فى الأصل الثامن على أنه تعالى مستو على عرشه بالمعنى الذى أراد الله تعالى بالاستواء، وهو الذى لا ينافى وصف الكبرياء، ولا تتطرق اليه سمات الحدوث والقناء . . . الخ .

ويبرهن الامام فى الاصل التاسع على « أنه تعالى مع كونه منزها عن الصورة والمقدار مقدسا عن الجهات والأقطار – مرئى بالأعين والأبصار فى الدار الآخرة دار القرار لقوله تعالى: «وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة» ولا يرى فى الدنيا تصديقا لقوله عز وجل : « لا تدركه الأبصار وهو

(١) اى محتاج .

يدرك الأبصار ، ولقوله تعالى فى خطاب موسى عليه السلام : « لن ترانى » (١) .

وأخيرا يبرهن الامام الغزالي فى الاصل العاشر على أن الله عز وجل واحد لا شريك له ، فرد لا ند له ، انفرد بالخلق والابداع ، وبالايجاد والاختراع ، لامثل له يساهمه ويساويه ، ولا ضد له فينازعه ويناويه . وبرهانه قوله تعالى : « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » : وبيانه أنه لو كانا اثنين ، وأراد أحدهما أمرا فالآخر ان كان مضطرا الى مساعدته كان هذا الآخر مقهورا عاجزا ، ولم يكن الها قادرا ، وان كان قادرا على مخالفته ومدافعته كان الآخر قويا قاهرا والأول ضعيفا قاصرا ولم يكن لها قادرا » .

تلك هى الأصول العشرة التى شرح بها الامام الغزالي معرفة الله تعالى ، والتى قرر فى مستهل الأصل الأول منها أن القرآن هو أول ما يستضاء به فى معرفة ذات الله سبحانه وتعالى ووحدانيته .

ويمكننا أن نستنتج من قول الامام بكل ثقة وطمأنينة أن أيسر طريق تسلكه الجماهير الى هذه المعرفة هو القرآن الكريم بما جاء به من براهين على وجوده ووحدانيته جل شأنه .

ويفرد الاستاذ العقاد فى كتابه « الله » فصلا خاصا عن براهين القرآن على وجود الله فيقول :

« لم تتكرر البراهين على اثبات وجود الله فى كتاب من كتب الأديان المنزلة كما تكررت فى القرآن الكريم .

فليس فى التوراة ولا فى الانجيل أكثر من اشارات عارضة الى الملحميين الذين ينسكرون وجود الله ، لأن أنبياء التوراة كانوا يخاطبون أناسا يؤمنون بالله إسرائيل ولا يسكنون فى وجوده ، فلم يكن همهم أن يقنعوا أحدا من المرتابين أو المنكرين ، وانما كان همهم تحذير القوم من غضبه وتخويفهم من عاقبة الايمان بغيره ، وتذكيرهم بوعده ووعيده كلما نسوا هذا أو ذاك ، فى هجرتهم بين الغرباء الذين يعبدون الها غير «ياهواه» اله اسرائيل دون غيرهم من الشعوب !

(١) راجع حديث الدكتور محمد مصطفى حلمى عن رؤية « ابن الفارض » لله تعالى وهو يحتضر ، وأكد اكون على يقين أن الامام الغزالي قد وضع فصل الخطاب فى هذه المسألة وهو أن الله جل شأنه لا يرى فى الحياة الدنيا .

نعم دون غيرهم من الشعوب ، لأن أبناء اسرائيل كانوا يحسبونهم لهم ولا يحبون أن يشركهم فيه غيرهم ! فلا هم يشركون معه غيره من الآلهة ولا هو يشرك معهم غيرهم من الشعوب !

وهكذا كانوا يفهمون التأليه في تاريخهم القديم ، قبل خلوص الايمان بالتوحيد من شوائب الشرك والتعدد . فعباد « ياهواه » لم يكونوا ينكرون وجوده ولا ينكرون وجود غيره ، وانما كان هو الههم المفضل على غيره من الآلهة ، كما كانوا – في نظرهم – هم الشعب المفضل على الشعوب !

فالآرباب الأخرى عندهم موجودة كما يوجد الههم « ياهواه » ولكنها لا تستحق منهم العبادة لأنها آرباب الغرباء والاعداء ! وكل عبادة لها فهي من قبيل الخيانة العظمى ، وليست من قبيل الكفر كما فهمه الناس بعد ذلك ، وغاية ما في الأمر أن طاعة الآلهة الغريبة هي – كخدمة الملك الغريب – نوع من العصيان والخيانة .

لهذا لم يشغل اثبات وجود « ياهواه » أو اثبات وجود الآرباب على الاجمال أنبياء التوراة السابقين ، وانما كان شغلهم الأكبر أن يتجنبوا غيرة ياهواه وغضبه وان يدفعوا عن الشعب ثقته وعقابه ، ولم يكن له عقاب أشد وأقسى من عقابه لأبناء اسرائيل كلما انحرفوا الى عبادة اله آخر من آلهة مصر أو بابل أو كنعان !

ولما ظهرت المسيحية لم يكن بينها وبين المذاهب الاسرائيلية خلاف على وجود الله ولا على أنبياء التوراة ، وانما كان الخلاف الأكبر على نفاق الرؤساء والكهان في مظاهر العبادة واستغلالهم الشعائر المقدسة في كسب المال وجلب السلطان ، وتغليبهم مطامع الدنيا على فرائض الايمان .

ولم يشعر الدعاة المسيحيون بالحاجة الى تمحيص القول في الربوبية الا بعد عموم الدعوة في بلاد اليونان والرومان وغيرهما من أمم الحضارة. في ذلك الحين ، أي بعد كتابة الأناجيل بعهد غير قصير .

فلم تكرر البراهين على اثبات وجود الله في أسفار التوراة والانجيل لذلك السبب الذي أجملناه .

أما القرآن فقد كان يخاطب أقواما ينكرون ، وأقواما يشركون ، وأقواما يدينون بالتوراة والانجيل ويختلفون في مذاهب الربوبية والعبادة ، وكانت دعوته للناس كافة من أبناء العصر الذي نزل فيه وأبناء سائر

العصور ، ومن أمة العرب وسائر الأمم ، فلزم فيه تمحيص القول في الربوبية عند كل خطاب ، وقامت دعوته كلها على تحكيم العقل في التفرقة بين عبادة وعبادة وبين الاله « الأحد » وتلك الآلهة التي كانت تعبد يومئذ بغير برهان .

كان فيمن خاطبهم القرآن أناس ينكرون وجود الله : « وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون » .

وكان فيهم من يدينون للأوثان ولا يقبلون عبادة غير العبادة الوثنية كما توارثوها عن الاجداد والآباء .

وكان فيهم من يشوبون الوحدانية بالوثنية ، ومن يختصمون على تأويل الكتب المنزلة كما اختصمت طوائف اليهود وطوائف المسيحيين .

وكان يخاطب العقل ليقنع المخالفين بالحجة التي تقبلها العقول الانسانية فجاء بكل برهان من البراهين التي لخصناها في الفصل السابق (1) وجعل الهدى من الله ولكنه من طريق العقل والالهام بالصواب :

« قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء » .

« قل ان الهدى هدى الله » .

« وما كان لنفس أن تؤمن الا باذن الله ويجعل الرجس على الذين

لا يعقلون » .

« فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » .

وآيات الله مكشوفة لمن يريد لها ويستقيم الى مغزاها ، ولكنها هي وحدها لا تقنع من لا يريد ولا يستقيم : « ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون لقالوا انما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون » .

فحتى العيان لا يكفي اقناع من صرف عقله عن سبيل الاقناع ، لأنه يتهم بصره وسمعه فيما رأى بعينه وسمع بأذنيه ، وكل شيء في الأرض والسماء كاف لمن جرد عقله من أسباب الانكار والاصرار !

« ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم واللوانكم

أن في ذلك لآيات للعالمين » .

(1) سبق أن طالع القارئ هذه البراهين عند نهاية الحديث عن طريق « النظر » .

« ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا وخلقناكم أزواجا وجعلنا نومكم سباتا وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا وبنينا فوقكم سبعا شدادا وجعلنا سراجا وهاجا وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا لنخرج به حبا ونباتا وجنات الفافا .»

« وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون » .

• « وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج » .

• « وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى » .

« فاطر السموات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا يذروكم فيه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » .

• « ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم اذا أنتم بشر تنتشرون » .

« ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون »

« قل من يرزقكم من السماء والأرض ام من يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الأمر فسيقولون الله . . . »

« والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والافتدة لعلكم تشكرون » .

« قل أغير الله اتخذا وليا فاطر السموات والأرض وهو يطعم ولا يطعم » .

• « ليس كمثله شيء » .

• « ولله المثل الأعلى » .

• « وفوق كل ذي علم عليم » .

• « يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما » .

وليست هذه جميع الآيات التي وردت في القرآن الكريم باقامة البرهان على وجود الله ، ولكنها امثلة منها تجمع أنواعها ونرى منها أنها قد أحاطت بأهم البراهين التي استدل بها الحكماء على وجوده ، وهي

براهين الخلق والابداع وبراهين القصد والنظام وبراهين الكمال والاستعلاء
والمثل الاعلى .

ومما يستوقف النظر أن البراهين التي جاء بها القرآن الكريم
وخصها بالتوكيد والتقرير هي أقوى البراهين اقناعا وأجراها أن تبطل
القول بقيام الكون على المادة العمياء دون غيرها ، ونعني بها :

أولا : برهان ظهور الحياة في المادة : « يخرج الحي من الميت » ،
« وجعل لكم السمع والأبصار والافئدة » .

وثانيا : برهان التناسل بين الأحياء لدوام بقاء الحياة : « جعل لكل
من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا » ، « وأنبتنا فيها من كل زوج
بهييج » .

فلم يحاول الماديون قط أن يفسروا ظهور الحياة في المادة الصماء الا
وقفوا عند تفسير الحاصل بالحاصل ، أو تخبطوا في ضروب من الرجم
بالغيب لا يقوم عليها دليل ، وهم انما يهربون من الايمان بوجود الله
لأنهم لا يصدقون بالغيب ولا يعتمدون غير المشاهدة وما هو في حكمها
من دليل ملموس : فمنهم من يفسر ظهور الحياة في المادة بأن المادة فيها
طبيعة الحياة بعد التركيب والتناسق ، وليس في هذا القول تفسير ، بل
هو بمثابة تفسير الواقع المحسوس بالواقع المحسوس !

وبعض العلماء كاللورد كلفن يرجح أن جراثيم الحياة قد انتقلت الى
الكرة الأرضية على نيزك من تلك النيازك الهائمة في الفضاء ، ولكنه
لايستغنى بهذا التفسير عن تعليل ظهور الحياة حيث انتقلت من موضعها
الى الكرة الأرضية ، ولا يرى أن الحياة من نتاج المادة الصماء .

ولا يسع العقل في أمر ظهور الحياة الا أن يأخذ بأحد قولين : فاما
أنها خاصة من خواص المادة ملازمة لها فلا حاجة بها الى خالق مريد ، واما
أنها من صنع خالق مريد يعلم ما أراد !

فاذا كان هذا العالم كله مادة ولا شيء غير المادة لزم من ذلك ان المادة
أزلية أبدية لا أول لها ولا آخر ، وانها موجودة منذ الأزل بكامل قواها
وجملة خصائصها ، وان خصائصها ملازمة لها حيث كانت بغير تفرقة بين
المادة في هذا المكان من الفضاء ، والمادة في غير ذلك المكان .

ولا معنى اذن لظهور الحياة في كوكب دون كوكب ، وفي زمان دون
زمان ، ولا معنى لان تظل خصائص الحياة بلا عسبل ملايين الملايين من

السنين ، بل فوق ملايين الملايين من حساب السنين ، ثم تظهر بعد ذلك في زمان يحسب تاريخه بالآلاف ، ولا يقاس الى الأزل الذي لا يدخل في الحساب .

والمسألة هنا مسألة اضطرار لا اختيار فيه ، فلو كانت ارادة مريد لجاز تقرير زمن دون زمن وكوكب دون كوكب ، لان التقدير طبيعة الاختيار والارادة ، ولكنها خصائص ضرورية لا تملك الاحتجاب من أزل الآزال قبل أن تظهر على انكرة الارضية أو غيرها من الكواكب في هذا الامر المحصور من الدهور . فأين كانت خصائص التركيب منذ أزل الآزال ؟ ولماذا يكون التركيب محتاجا الى زمان اذا كان من طبيعة المادة وكانت طبيعة المادة ملازمة لها منذ وجد لها وجود ؟ ولماذا يحتاج التركيب الى هذا المتدار من الزمان بعينه ولا يتم في غير جزء من المادة وفي غير مكان محدود من الفضاء ؟

ان المسألة ليست مسألة أنف سنة ولا عشرة آلاف سنة ولا مليون سنة ولا عشرة ملايين ولا ألف مليون ولا ملايين الملايين من السنين ، ولكنها مسألة « أبد » لا يحصى من بداية العالم وليست له بداية تقف عندها العقول . فلماذا تأجلت خصائص الحياة كل هذا الزمان الذي لا يدخل في حصر ولا احصاء ؟ ولماذا اختلف التوزيع والتركيب في أجزاء الفضاء وآماد الزمان ؟ ولماذا جاءت الحياة مصادفة ثم دامت هذه المصادفة بكل ما يلزم دوامها من تدبير ، وليس للمادة الصماء تدبير ؟

على العقل أن يبدى أسبابه لترجيح القول بهذه الفروض على القول بظهور الحياة من صنع خالق مريد ، ولا نعرف أسبابا لترجيح الفرض العسير على الفرض اليسير ، والفرض اليسير هو الفرض الآخر : وهو ان الحياة قد ظهرت من صنع خالق مريد ، واننا اذا فاتنا أن نعلم مقاصدها كلها أو بعضها فليس في ذلك ما ياباه العقل أو ينفيه ، لان الخالق المريد هو الذي يعلم مراده ولا يلزم من ذلك أن يعلمه كل عقل ويحيط به كل عاقل ، فنحن لا نستطيع أن نقول : ان قوانين المادة العمياء قد اختارت لظهور الحياة هذا الزمان وهذا المكان ، ولا نستطيع أن نقول : ان قوانين المادة في شأن الحياة لا تسرى الا بعد ملايين الملايين من الدهور منذ أزل الآزليين ، ولكننا نستطيع أن نقول : ان اختيسار الزمان والمكان من فعل مختار مريد ، وانه هو الذي يعلم ماقد اختار وما قد أراد . ولسنا بعد هذا محتاجين الى التساؤل عن اختيار الزمان والمكان لظهور الحياة ، لانه مع وجود الخالق المريد - لاتكون الحياة الحيوانية أو الحياة الانسانية أول

نشأة للحياة الكونية فى الزمان كله والمكان كله ، وانما هى ظاهرة من ظواهر الحياة الكونية لا عجب أن يكون لها وقت محدود وحيز محدود .

فاخراج الحياة من المادة الصماء - أو اخراج الحى من الميت - معجزة حقيقية بتوكيد القرآن الكريم وتقديره وتعجيب العقول من خفاء دلالتها على من تخفى عليه ، فان المادة قد تنتظم فى أفلاك ومدارات وبروج ، لأن الانتظام حالة من الحالات التى تقع للمادة ولا تضطر العقل الى افتراض قوة من خارجها . أما أن تنشئ المادة لنفسها أسسجماعا وأبصارا وأفئدة فليست هذه من حالاتها التى يقبلها العقل بغير تفسير . وكل ما قيل فى نفى العجب عن تركيب الجسم الحى - أنه لا عجب فيه لأننا نرى الآلات المادية تعمل بنظام وتوزيع العمل فيها لمقصد معلوم ، ولكن العجب كل العجب فى هذا التشابه بين الآلات والأجسام الحية ، لأن الآلات لا تنشأ بغير صانع مريد ، ولا يفنينا تعليل أعمالهم بقوانين الحرارة والحركة عن تجاوز القوانين الى ارادة المهندس المسخر لهذه القوانين .

وقد كان الناس ينظرون بالعين المجردة الى أعضاء الجسم الحى فيعجبون ماوسعهم العجب لدقتها وتساند أجزائها وتعاون وظائفها وسريان عوامل النمو فيها بمقاديره الضرورية على حسب السن والنوع والفصيلة ، سواء فى جسم الانسان أو جسم الحيوان أو جسم الحشرة أو جسم النبات ، فأحرى بهم أن يعجبوا أضعاف ذلك العجب بعد أن عرفوا بالمجاهر والتحليلات : مم تتألف تلك الأعضاء ؟ وعلى أى نحو تتساند تلك الوظائف ؟ وتبين لهم أن هذه الأعضاء البارزة للعيان مجموعة من ذرات لا ترى الألوفا منها بالعين المجردة ، وأن كل ذرة منها تقع فى موقعها من الجسم وتعاون بقية الذرات فيه كأنها على علم بها وبما تطلبه منها ، ولا تضل واحدة منها عن طريقها لمرض أو عجز طراً عليها الا تكفل سائرهما باصلاح خطئها وتقويم ضلالها .

قال الاستاذ ليثز leathes فى خطاب الرياسة السنوى بقسم الفزيولوجى من جامعة أكسفورد عام ١٩٣٦ ما فحواه :

ان كل خلية من البروتين تتألف من سلسلة فيها بضع مئات من الحلقات ، وان كل حلقة منها تركيبية من ذرات قوامها حمض من الأحماض النوشادرية ، وهى أحماض يبلغ المعروف منها نحو العشرين ، ويجوز أن يقع كل منها موقعه على اختلاف فى النسبة والترتيب ، ولكننا لا نراها فى بعض الأنسجة الا على ترتيب واحد ونسبة واحدة بغير شذوذ ولا اختلاف ، فهل نستطيع أن نتخيل مبلغ الدقة فى هذه الاصابة بين احتمالات الخطأ التى لا تحصى أرقامنا المألوفة ؟ .

يكفى لتقريب هذه الدقة من الخيال أن نذكر أن الحروف الإبجدية فى لغات البشر كافة لا تتجاوز الثلاثين ، ويتألف من تراكيبها المتغيرة كل ماتلفظ به الأمم من الكلمات والعبارات . فاذا كانت خلية البروتين فى حجمها الخفى قابلة لأضعاف ذلك التكرار ثم لا نشاهد فيها الا كلمة واحدة فى ترتيب واحد لا يتغير فقد عرفنا على التقريب معنى تلك الاصابة فى التوفيق والتركيب .

ويقول الاستاذ لينز لتقريب هذا الخيال : ان الضوء يصل من طرف المجرة (١) الى الطرف الآخر فى ثلثمائة ألف سنة ، فاذا أردنا أن نشبه اصابة الخلية فى تركيبها بمثل مفهوم - فهذه الاصابة تضارع اصابة الرصاصة التى تنطلق من الأرض فتصيب هدفا فى نهر المجرة بحجم عين الثور ولا تخطئه أية مرة ، وهذا على فرض أن حلقات الخلية خمسون فقط وليست بضع مئات !

لقد بطل معنى القصد فى لغة العقل ان كان هذا كله مصادفة لا تستلزم الخلق والتدبير .

ونحن مع هذا لا نبلغ غاية العجب من هذا التركيب المحكم المصيب، لأن الجسم الحي الذى تتكرر فيه هذه المعجزات كل لحظة من لحظاته لاتزال فيه بقية للعجب لعلها أعجب من كل ماتخيلناه ، وهى أن هذه الذرات الخفية تتجمع وتتفرق وتلتئم وتنفصل على نحو يضمن لها التجدد أو يضمن الدوام والحياة ، فيتألف كل حى من جنسين وتخرج من كل منهما خلية واحدة يتكون منهما حى جديد ، وتنقسم هاتان الخليتان تارة أزواجا وتارة فرادى على الوضع المطلوب فى المرحلة المطلوبة ، ويتفق عددها فى كل نوع من الأنواع الحية بغير زيادة ولا نقصان ، وينطبع كل حيوان على عادات وغرائز تسوقه الى التناسل فى موعده المقدور ، فيبنى العش قبل أن ينسل ان كان من الطيور ، ويفارق الماء الملح الى مداخل الأنهار أو الخليجان قبل أن ينسل ان كان من سمك البحار ، ويمتلىء بالشوق الى شريكه فى التوليد قبل موعده التوليد على اختلاف الأنواع والأجناس .

(١) المجرة : منطقة تجمع ملايين النجوم التى تبلغ نحو من مائة ألف مليون نجم ، وفى فضاء الكون مائة مليون من المجرات أو يزيد ، ومن هذه المجرات « سكة التبانة » والارض والشمس والكواكب على بعد ٣٠.٠٠٠ سنة ضوئية من مركزها (من كتاب مع الله فى السماء) .

ونعود فنقول مرة أخرى : ان معنى القصد قد بطل في عقل الانسان
ان كان القول بالمصادفة هنا أيسر من القول بالخلق والتدبير .

فالقرآن الكريم قد خاطب الأحياء بلغة الحياة ، وخاطب العقلاء بلغة
العقل ، حين كرر برهان الحياة وبرهان النسل في اثبات وجود الخالق
الحكيم .

وبرهانه على وحدة هذا الخالق يضارع برهان الحياة وبرهان
النسل على وجوده وحكمته وتدييره :

« لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » .

ولن يقوم على ثبوت الوحدانية برهان أقوى من هذا البرهان ، وهو
برهان التمانع كما يسميه المتكلمون والباحثون في التوحيد .

وقد اختلفوا فيه ولكنه اختلاف لا موجب له مع فهم البرهان على
معناه الصحيح الذي لا ينبغي أن يطول الجدل فيه :

فالامام التفتازاني يقول : انه برهسان اقناعي أو برهان خطابي ،
لجواز الاتفاق بين الالهين أو بين الآلهة ، وان العقل لا يستلزم الخلاف .

والامامان أبو المعين النسفي وعبد اللطيف الكرمانى ينحيان عليه
أشد الانحاء ويقذفانه بالكفر ، لأن الاستدلال ببرهان اقناعي « يستلزم
أن يعلم الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه وسلم ما لا يتم الاستدلال به على
المشركين ، فيلزم أحد الأمرين : اما الجهل واما السفه ، تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا . »

والامام محمد البخارى تلميذ التفتازاني يدفع التهمة عن أستاذه بأن
الأدلة على وجود الصانع تختلف بحسب ادراك العقول ، والتكليف
بالتوحيد يشمل العامة وهم قاصرون عن ادراك الأدلة القطعية البرهانية
ولا يجدى معهم الا الأدلة الخطابية العادية .

وقال الرازي : ان الفساد ممكن اذا تعددت الآلهة ، وقد أجرى الله
الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر .

وقال الامام نور الدين الصابوني فيما رواه عنه صاحب « سفينة
الراغب » : « لو ثبتت الموافقة بينهما - بين الالهين - فهي اما ضرورية
فيلزم عجزهما واضطرابهما أو اختيارية ويمكن تقدير الخلاف بينهما
فيتحقق الالتزام » .

وأحسن الامام اسماعيل الكلينيوى حيث قال فى حاشيته على شرح
الجلال :

« لا يخلو اما أن تكون قدرة كل واحد منهما وارادته كافيتين فى
وجود العالم أو لا شىء منهما يكفى أو احدهما تكفى فقط :
وعلى الأول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد وهو
محال .

وعلى الثانى يلزم عجزهما لأنهما لا يمكن لأحدهما التأثير الا
باشتراك الآخر .

وعلى الثالث لا يكون الآخر خالقا فلا يكون الها ! »

ويختتم الاستاذ العقاد هذا البحث فى براهين القرآن على وجود الله
ووحديته بقوله :

« وصواب الأمر أن وجود الهين سرمديين مستحيل ، وأن بلوغ
الكمال المطلق فى صفة من الصفات يمنع بلوغ كمال مطلق آخر فى تلك
الصفة ، وأن الأثنينية لا تتحقق فى موجودين كل منهما يطابق الآخر ولا
يتمايز منه فى أى شىء ، وكلاهما بلا بداية ولا نهاية ولا حدود ولا فروق :
وفى كل صغير وكبير ، فهذان وجود واحد وليس بوجودين :

فاذا كانا اثنين لم يكونا الا متمايزين متغايرين ، فلا ينتظم على هذا
التمايز والتغاير نظام واحد .

وإذا كانا هما كاملين فالمخلوقات ناقصة ، ولا يكون تدبير المخلوق
الناقص على وجه واحد بل على وجوه .

وعلى هذا فبرهان القرآن الكريم على الوحدانية برهان قاطع وليس
ببرهان خطاب أو اقناع .

وشأن القرآن فى عالم الدين والعقيدة معروف ، وهذا شأنه فى
عالم الحكمة الالهية اذ يتناول وجود الله ووحديته الله .

وبجدر بنا عند هذا الحد أن نشير الى أهمية العلم كوسيلة تدل على
الخلق والتدبير ، فقد سبق أن طالع القارىء - خلال حديث العقاد عن
مدى الدقة التى تعمل بها أعضاء الجسم - خلاصة لأبحاث الاستاذ ليشن
بجامعة اكسفورد عن تركيب خلية البروتين وكيف تقوم بأداء وظيفتها ،
الأمر الذى يؤكد بطلان حجة القائلين بأن هذا الكون جاء مصادفة دون

تصمد وبتدبير ، فكل ذلك اذن يؤكد أن العلم له قدم صدق في اثبات وجود صانع مدبر واحد ، أو على حد تعبير الدكتور احمد زكي في كتابه « مع الله في السماء » : « ان ادراك مائى أشياء هذا الكون من تنظيم وتنسيق دليل على أن وراء هذه الاشياء في مواضعها عقلا منظما منسقا مدبرا ، كما أن ادراك هذا النظام وهذا النسق وكيف أنه يجرى على أسلوب واحد مهما اختلفت المواضع من هذا الكون دليل على أن العقل المنظم المنسق المدبر في هذا الكون واحد » .

ولهذا لم يكن عجيبا أن يرى العلماء صدق الرسالة المحمدية وقرآنها :

« ويرى الذين أوتوا العلم الذى أنزل اليك من ربك هو الحق ويهدى الى صراط العزيز الحميد ، (١) » .

ولم يكن عجيبا أيضا أن يبحث كثير من علماء المسلمين في مؤلفاتهم على التفكير انسلم والنظر الصحيح فى الكون وما فيه لأن ذلك من وسائل الايمان بالله ، ومن ذلك مايقوله صاحب كتاب « عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات » (٢) :

« كنت مستغرقا بالنظر فى عجائب صنع الله تعالى فى مصنوعاته وغرائب ابداعه فى مبتدعاته كما أرشد الله سبحانه اليه حيث قال تعالى : « أفلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج ؛ » وليس المراد من النظر تقليب الحدقة نحوها ، فان البهائم تشارك الانسان فيه ، ومن لم ير من السماء الا زرققتها ومن الأرض الا عبرتها فهو مشارك للبهائم فى ذلك وأدنى حالا منها وأشد غفلة كما قال تعالى : « لهم قلوب لا يفقهون بها . . الى أن قال أولئك كالأنعام بل هم أضل » .

والمراد من هذا النظر التفكير فى المعقولات والنظر فى المحسوسات والبحث عن حكمتها وتصاريفها ليظهر له حقائقها فانها سبب اللذات الدنيوية والسعادات الأخروية ، ولهذا قال صلى الله عليه وسلم : « اللهم إرنى الأشياء كما هي » وكلما أنعم النظر فيها ازداد من الله تعالى هداية

(١) من سورة سبأ .

(٢) مقدمة كتاب «عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات» للامام العالم زكريا بن محمد بن محمود القزوينى - الطبعة الثالثة .

ويقيننا ونورا وتحقيقا ولهذا قال صلى الله عليه وسلم : « تفكروا في خلق الله ، (١) » .

والقرآن الكريم - كما أرى - طريق مشترك الى معرفة الله بين جماهير الناس ، وبين فريق خاص منهم أمعن في « تصفية » النفس الى الحد الذي « انقطع عنده نهائيا عن شواغل الدنيا » الأمر الذي دعا بخصوص هذا السلوك الى نعته بـ « الارستقراطية » .

وربما لا أكون جانبت الصواب اذا قلت : انهم عنوا بذلك ، انه سلوك «ارستقراطي» الى معرفة ذات الله تعالى .

ولهذا أجد من المفيد أن أقف هنا هنيهة لأشير الى « اليسر » الذي أتصف به الاسلام وهو خاتم رسالات الله للبشر ، وكيف أنه جاء يتفق مع طبيعة ضعف جماهير الناس عن « الانقطاع نهائيا عن شواغل الدنيا » .

لقد خاض كثير من علماء المسلمين في اليسر الذي تتصف به الرسالة المحمدية وفي ذلك يقول الامام الشاطبي في « الاعتصام » (٢) : « والدليل على صحة الأخذ بالرفق وانه الاولى والاخرى - وان كان الدوام على العمل

(١) كان كثير من علماء المسلمين يهدفون من بحوثهم وعلومهم الى تنبيه الناس الى دقة النسق والنظام الذي يسير عليه الكون ، ومن ذلك ما نجده في كتاب « حياة الحيوان الكبرى » الذي يتكلم فيه مؤلفه كمال الدين محمد بن موسى الدميري عن الحيوانات بادئا بالاشد ومنتهيا بـ « اليسوب » وهو كما يقول عنه « اسم مشرك يقع على طائر نحو الجراد ، له أربعة أجنحة ، لا يقبض له جناحا أبدا ، ولا يرى أبدا يمضى ، انما يرى واقفا على رأس عود أو طائر » .

وهذا الكتاب حافل بكثير مما يتمتع القارئ من عجائب الحيوان وخفايا التاريخ ، وقنون الادب والشعر ، وحياة الرسل والانبياء ، ولهذا سأكتفي منه بتقديم هاتين الفقرتين عن عجائب الحيوان حيث يقول عن الأفعى : « وقال الزمخشري : يحكى أن الأفعى اذا أتى عليها ألف سنة عميت وقد ألهمها الله تعالى أن مسح عينيها بورق الرازيانج الرطب يرد اليها بصرها . فربما كانت في برية وبينها وبين الريف مسيرة أيام فتطوى تلك المسافة على طولها وعلى عماها حتى تهجم في بعض البساتين على شجرة الرازيانج لا تخطئها ، فتحك بها عينيها فترجع باصرة باذن الله تعالى » .

ويقول عن أنثى السبع : « انها لاتضع الا جروا واحدا تضعه لحمه ليس فيه حس ولا حركة فتحرسه كذلك ثلاثة أيام ، ثم يأتي أبوه بعد ذلك فينفخ فيه المرة بعد المرة حتى يتنفس ويتحرك وتفرج أمضاؤه وتشكل صورته » .

(٢) « الاعتصام » للعلامة المحقق الأصولي النظار الامام أبي اسحق (ابراهيم بن موسى بن محمد) اللخمي الشاطبي ثم الغرناطي رحمه الله - الجزء الثاني ص ١٥ .

ايضا مطلوباً عتيداً - (١) في الكتاب والسنة : (اعلموا ان فيكم رسول الله لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتم) على قول طائفة من المفسرين : ان الكثير من الامر واقع في التكليف الاسلامية ومعنى « لعنتم » لحرمتم ولدخلت عليكم المشقة ودين الله لا حرج فيه (ولكن الله حبب اليكم الايمان) بالتسهيل والتيسير (وزينه في قلوبكم) - الآية .

وانما بعث النبي صلى الله عليه وسلم بالحنفية السمحة ، ووضع الاصر والاذلال التي كانت على غيرهم ، وقال الله تعالى في صفة نبيه عليه السلام : (عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم) وقال تعالى : (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وقال : (يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا) .

ويقدم لنا الامام الشاطبي أمثلة من أحاديث محمد صلى الله عليه وسلم في هذا الصدد فيقول : « ومن ذلك حديث الحولاء بنت تويت ، قالت عائشة رضی الله عنها : دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعندي امرأة فقال : من هذه ؟ فقلت : امرأة لاتنام تصلي ، فقال صلى الله عليه وسلم : « لا تنام الليل ! خذوا من العمل ما تطيقون فوالله لا يسأم الله حتى تسأموا » فأعاد لفظ « لا تنام » منكراً عليها - والله أعلم - غير راض فعلها لما خافه عليها من الكلل والسامة أو تعطيل حق أو كد .

ونحوه حديث أنس رضی الله عنه قال : دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المسجد - وحبل ممدود بين ساريتين - فقال « ما هذا ؟ - قالوا حبل لزينب تصلي فاذا كسلت أو فترت أمسكت به فقال : حلوه ليصل أحدكم نشاطه فاذا فتر أو كسل قعد » وفي رواية « لا وحلوه » (٢)

وعن عبد الله بن عمرو رضی الله عنهما قال : بلغ النبي صلى الله عليه وسلم أنني أصوم أسرد (أي لا أفطر) وأصلي الليل . فاما أرسل الى واما لقينته . فقال : « ألم أخبر انك تصوم لا تفطر وتصلي الليل ؟ فلا تفعل فان لعينك حظا ولنفسك حظا ولأهلك حظا ، فصم وأفطر وصل ونم » الحديث .

وفي رواية عن ابن سلمة قال : حدثني عبد الله بن عمرو بن العاص رضی الله عنهما قال : كنت أصوم الدهر ، وأقرأ القرآن كل ليلة ، فاما

(١) يقصد بذلك وان كان طريق « الرياضة » و « المجاهدة » مطلوباً عتيداً .
(٢) أي في رواية أخرى انه عليه السلام لما رأى الحبل وعرف الهدف منه اكتفى بقوله : « لا وحلوه » .

ذكرت للنبي صلى الله عليه وسلم ، واما أرسل الى ، فأتيته فقال : « ألم أخبر أنك تصوم الدهر وتقرأ القرآن كل ليلة ؟ فقال : بلى يا رسول الله ، ولم أرفى ذلك الا الخير . قال فان كان كذلك - أو قال كذلك - فحسبك أن تصوم كل شهر ثلاثة أيام (١) فقلت يا نبي الله ، انى اطيق أفضل من ذلك ! قال : « فان لزوجك عليك حقا ولزوارك (٢) عليك حقا ولجسدك عليك حقا ! قال : « فصم صوم داود نبي الله فانه كان أعبد الناس » قال : فقلت : يا نبي الله ، وما صوم داود ؟ قال « كان يصوم يوما ويفطر يوما ، قال : واقرا القرآن في كل شهر ، قال فقلت : يا نبي الله انى أطيق أفضل من ذلك (٣) قال « فاقراه في كل سبع ولا تزد على ذلك فان لزوجك عليك حقا ولزوارك عليك حقا ولجسدك عليك حقا » قال فشددت فشدد الله على . قال : وقال النبي صلى الله عليه وسلم « انك لا تدري لعلك يطول بك عمره قال : فصرت الى التى قال لى النبي صلى الله عليه وسلم ، فلمسا كبرت وددت أنى كنت قبلت رخصة نبي الله صلى الله عليه وسلم » .

وفى موضع آخر يقول الشاطبى وعن أنسى رضى الله عنه قال : جاء ثلاثة رهط الى بيوت ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ، يسألون عن عبادة النبي صلى الله عليه وسلم ، فلما اخبروا ، كأنهم تقالوها (٤) فقالوا : وأين نحن من النبي صلى الله عليه وسلم وقد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر ؟ .

فقال أحدهم : أما أنا فأصلى الليل أبدا ، وقال الآخر : انى أصوم الدهر ! فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : « أنتم الذين قلتم كذا وكذا ؟ أما والله انى لأخشاكم لله (٥) واتقاكم له ، لكنى أصوم وأفطر وأصلى وأرقد وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتى فليس منى »

إذا أنعم القارئ النظر فى العبارة الأخيرة من حديث رسول الله أدرك أن محمدا نبي الله ، وأستاذ البشرية قد أصاب كبد الحقيقة حين

(١) نص صحيح مسلم : فقلت بلى يا رسول الله ولم أرد بذلك الا الخير قال : فان بحسبك أن تصوم من كل شهر ثلاثة أيام .

(٢) الرواية الصحيحة فى كل موضع « ولزورك » بغير الف وهم الزائرون ، كالسفر يعنى المسافرين ، والشرب بمعنى الشاربين .

(٣) زاد فى الصحيح بين الشهر والسبع - قال : فاقراه فى كل عشرين . فقلت : يا نبي الله انى أطيق أفضل من ذلك ، قال : فاقراه فى كل عشر . قال : فقلت : يا نبي الله ، انى أطيق أفضل من ذلك الخ ...

(٤) أى بدت لهم قليلة .

(٥) أى انه اكثرهم خشية لله .

مارس الحياة باختلاف صورها ، ولكن في اطار من خشية الله التي تستند
أساسا وقبل كل شيء على معرفته تعالى ؛ ومن ثم فإن الجماهير اذا تعثرت -
وهي تمارس الحياة باختلاف صورها - فان ذلك بسبب احجامها عن خشية
الله بعد أن تناقصت معرفتها به .

وليس من يوم يمر الا يتبين لكل ذى بصيرة أنه مهما وضعت من
انظمة وسنت من تشريعات بقصد تحقيق الأمن والرفاهية للإنسان فانه
كثيرا ما تجد البشرية أمامها صعابا لا يمكن تذليلها الا عن طريق تنقية
ضمير الجماهير . وأثبتت تجارب الزمن ومازالت تثبت كل يوم ان الانسان
عاجز عن تحقيق الأمن والرفاهية لنفسه على أساس من المفاهيم المادية
فقط دون المفاهيم الروحية .

ولما كان البحث في « الله » تعالى هو قمة المفاهيم الروحية فلذلك
ستظل جماهير الناس في حاجة دائمة الى معرفته تعالى ما دامت في حاجة
دائمة الى الأمن والرفاهية ، فمعرفة جماهير الناس لله تعالى اذن ضرورة
اجتماعية لازمة لسعادتهم في الحياة الدنيا قبل الآخرة . وإيسر طريق
للجماهير تستطيع أن تسلكه الى معرفة الله تعالى انما هو في القرآن
الكريم ، وفي حياة وأحاديث محمد صلى الله عليه وسلم .

وإذا كنت قد خصصت « القرآن » و « محمداً » كهدي للناس في
معرفة الله فذلك لان القرآن جاء شاملا بصورة نهائية لكل ما أراد الله
ان يبلغه الناس ، كما أن محمداً صلى الله عليه وسلم كان خاتم من
اصطفاهم الله تعالى من البشر رسلا منه اليهم .

والقرآن منزل من لدن الله ، وهو دليل على وجوده لأنه جل شأنه -
أعجز البشر عن المجيء بمثله كما أعجز الجن كذلك ؛ ولذلك تعمق علماء
المسلمين في اثبات هذا الاعجاز ، ومن هؤلاء عبد القاهر الجرجاني الذي
ألف في ذلك رسالة أسماها «الرسالة الشافية في الاعجاز» وكتابا أسماه
«دلائل الاعجاز» ، ولا يتسع المجال هنا للتعرض لأبحاث عبد القاهر في
هذا الشأن ، ولكنني أكتفي بالإشارة الى أنه وضع طريقة يمكن التوصل
بها دائما الى معرفة هذا الاعجاز ، وفي ذلك يقول الدكتور أحمد أحمد
بدوي في كتابه : «عبد القاهر الجرجاني» (١) :

« ويصح لنا القول أن عبد القاهر بذلك مبتكر هذه الطريقة التي

(١) سلسلة اعلام العرب (٨) ص ٣٥٣ .

يتوصل بها الى معرفة اعجاز القرآن ، لأن هؤلاء الذين تحدثوا قبله عن يدعي أنظمة القرآن لم يزيدوا على أن تحدثوا عن هذا النظام بعبارة تدل على أن بلاغته كانوا يحسون بها ولا يستطيعون الإبانة عنها ، فاستحق بذلك أن يقدر جهده وأن يقر بأنه مبتكر طريقة يقاس بها النظم ، ويتوصل عن طريقها الى دلائل الاعجاز » .

« ام يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين » (١) .

وجدير بالذكر انه مادام العرب أنفسهم قد عجزوا عن المجيء بمثل القرآن فمن باب أولى أن يكون عجز غيرهم من البشر أشد ، وفي ذلك يقول الدكتور أحمد أحمد بدوي في كتابه المشار اليه (٢) : .

« ويرى الرماني (٣) انه متى ثبت أن العرب الذين نزل فيهم القرآن قد عجزوا عن المجيء بمثل القرآن فقد ثبت أنه معجز للجميع ، لأن العرب على البلاغة أقدر ، فاذا عجزوا عن ذلك فالمولدون عنه أعجز » .

« قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا(٤)» .

والقرآن بعد أن أثبت لجماهير الناس وجود الله تعالى فصل الأمر مبينا أنه قد أوحى به الله جل شأنه الى رجل اصطفاه من الناس لكمال خلقه ، ونقاء ضميره وهو محمد عليه السلام ، واذا عجب الناس من ذلك فانهم في ضلال اذن ، لأن محمدا قد عاش بينهم قبل ذلك زمنا فماله الآن يأتي بتلك المعجزة التي اهتز لها الكون ؟ .

« تلك آيات الكتاب الحكيم . آكان للناس عجباً أن أوحينا الى رجل منهم ان أنذر الناس وبشر الذين آمنوا أن لهم قدم صدق عند ربهم قال (الكافرون ان هذا لسحر مبين) (٥)»

« وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله قل ما يكون لى أن ابدله من تلقاء نفسى ان اتبع

(١) سورة يونس .

(٢) ص ٣٣٨ .

(٣) الرماني من علماء المسلمين الذين بحثوا في اعجاز القرآن .

(٤) سورة الاسراء .

(٥) سورة يونس .

الا ما يوحى الى انى أخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم ، قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا ادراكم به فقد لبثت فيكم عمرا من قبله أفلا تعقلون « (١) » .

« كذلك أرسلناك في أمة قد خلت من قبلها أمة لتتلو عليهم الذى أوحينا اليك « (٢) »

وكان من معجزات القرآن أنه أفحم الفلاسفة وأشبع المتصوفة ، وكان فى الوقت نفسه ييسر الفهم على عامة الناس ، ف « الله » فى القرآن : « بديع السموات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شىء وهو بكل شىء عليم . ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شىء فاعبدوه وهو على كل شىء وكيل . لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير « (٣) » .

وعلم الله - جل شأنه - أن من بين خلقه طائفة طبعها على شىء من التأمل والعمق ، فأغناها فى قضايا كثيرة عن التواء أسلوب الفلاسفة بما قرره من أحكام فيها سمت الى حد العمق المنشود ، ونأت عن تعقيد أسلوب البشر فى تلك القضايا :

« أو لم ير الذين كفروا أن السموات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شىء حى أفلا يؤمنون ؟ وجعلنا فى الأرض رواسى أن تميد بهم وجعلنا فيها فججا سبلا لعلهم يهتدون . وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهم عن آياتها معرضون . وهو الذى خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل فى فلك يسبحون (٤) » .

وقد حسم لنا القرآن الكريم أمر « المعرفة » عند الانسان ، وقرر فى كثير من آياته أن البشرية مهما عرفت فانها لن تعرف كل شىء ، لأن المعرفة الكاملة والاحاطة بكل شىء لله وحده فقط : « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا « (٥) » .

« تسبيح له السموات السبع والأرض ومن فيهن وان من شىء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم أنه كان حليما غفورا « (٦) » .

(١) سورة يونس .

(٧) سورة الرعد .

(٣) من سورة الأنعام .

(٤) من سورة الأنبياء .

(٥) من سورة الاسراء .

(٦) من سورة الاسراء .

ويعبر الاستاذ العقاد عن حقيقة انفراد الله جل شأنه بالاحاطة التامة بكل شيء ، حيث يقول في كتابه « الفلسفة القرآنية » :

« والكمال المطلق واحد لا يتجزأ . ولا يكون كمالا مطلقا الا اذا كان غاية في القدرة والعلم والرحمة والعدل والاحسان والتصريف » .

ويعبر عن عجز الانسان التام عن بلوغ حد الاحاطة بقوله : « غاية الغايات أن نقول ان الوجود الأبدى أكمل الوجود ، وان أكمل وجود يخلق وجودا آخر دونه في الكمال ، وان الوجودين لا ينعزلان ، فاذا كانت كيفية ذلك تعزب عن أذهاننا فقد عزيت عن أذهاننا كيفية ما نراه ونحده بالأبصار ، فلا جرم تعزب عنا الكيفيات فيما يدرك الأبصار ولا تدركه الأبصار » .

وخلاصة القول عن القرآن أن جماهير الناس تستطيع به دائما أن تزداد معرفة بالله كلما دقت النظر في آياته ، أو على حد تعبير الأستاذ العقاد في كتابه المشار اليه (١) :

« يجعل التفكير السليم والنظر الصحيح الى آيات خلقه وسيلة من وسائل الايمان بالله :

(ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار آيات لاولى الالباب الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ، ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانه فقلنا عذاب النار) .

وإذا كان القرآن الكسريم يبرهن على وجود الله فانه أيضا يؤكد وحدانيته ، وفي ذلك يقول الاستاذ العقاد (٢) :

« وتوكيد القرآن الكريم لوحداية الله كتوكيده لوجود الله بل هو أشد وألزم في عقيدة الاسلام ، لأن الايمان بالاله الأحد ألزم من الايمان بالعقيدة الالهية على اطلاقها ، اذ كان الايمان بأكثر من اله واحد مفسدا لفهم الكون ، ومفسدا لفهم الضمير ، ومفسدا لفهم الواجبات الأدبية والفرائض الدينية ، ومفسدا لعلم الانسان بحقيقة الانسان » (٣) .

(١) ص ١٩ .

(٢) « الفلسفة القرآنية » ص ١٣٦ .

(٣) سبق أن طالع القارئ بالتفصيل براهين القرآن على وجود الله وحدانيته .

فالقُرآن اذن دليل المسلم الى وجود الله ووحدانيته أو على حد
تعبير العقاد أيضا (١) :

« ومتى تاب المسلم الى هذه الحكمة القرآنية في أمر الاله فقد تزود
من كتاب دينه بعقيدة تصحح أخطاء الديانات كما تصحح أخطاء الفلاسفة،
اذ كانت الديانات قائمة على الايمان ، ولا أحق بالايان من اله أحد صمد
سميع مجيب ليس كمثله شيء وهو محيط بكل شيء ، واذ كانت الفلسفة
قائمة على القياس ، ولا يصح القياس مالم يثبت في مقياسه كل فارق بين
وجود الابد ووجود الزمان (٢) .

والقرآن لم يبرهن للجماهير على وجود الله ووحدانيته فحسب ،
ولكنه أتى لها أيضا بأحكام وقواعد في شئون حياتها الدنيا ، ولهذا فاذا
وقر في نفس الجماهير أمر هذا « الوجود والوحدانية » ووقر في نفسها
أيضا أمر « الآخرة والحساب » ازدادت خشية الله ، ووفقت الى اتباع تلك
الأحكام والقواعد وبذلك تستطيع الجماهير أن تحيا تحت لوائها حياة
قوامها الأمن والرفاهية ، وذلك لأن تلك الأحكام والقواعد من لدن أعدل
الحاكمين .

وقد أكون على صواب اذا نقلت للقارئ في هذا الصدد فقرات من
كتاب « الفلسفة القرآنية » للعقاد ، تبين لنا بعض هذه الأحكام الوثيقة
الصلة بحياة الانسان ، ورأى الفكر الانساني الحر في مبلغ عدالتها حيث
يقول :

« ونعود - بعد الاطلاع على مساجلة الاستاذين : أوسترو .
وفرنسيس - فنقول : انهما على حق فيما قرراه من امكان المسلم أن يواجه
الاصلاح الاجتماعي بغير اضطرار الى مجاراة نظام رأس المال على علته .
أو نظام المادية الاقتصادية على علاتها ، ونزيد على هذا الرأي الصواب أن
الاسلام يتأتى له ذلك دون أن يتقيد بنظام محدود يتبدل غدا كما تبدلت
الأنظمة بالأمس ، أو تتبدل أمام أعيننا اليوم في بلاد المغرب والمشرق ،
وحسبه أنه يمنع الاجتكار والاستغلال ، ويحمي الضعفاء والمحرومين ليوفر
للمجتمع خير ما يحتاج اليه من صلاح واصلاح وليوفر للفرد خير ما يحتاج
اليه من عمل ، وأنفع ما يقدر عليه من جهود .

(١) « الفلسفة القرآنية » ص ١٣٧ ، ص ١٢٨ .

(٢) يعرف الاستاذ العقاد « الأبد » بأنه وجود لا تصور فيه الحركة ، ويعرف الزمان بقوله ،
« والزمان وجود لا تصوره بغير حركة » ص ١٢٦ .

ان القرآن صريح في النهي عن كنز الذهب والفضة ، صريح في الأمر بتداول المال (كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم) وان القرآن صريح في منع الاستغلال ولاسيما الاستغلال بافساد الحكم والسيطرة عليه الحكام : « يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام لتأكلوا فريقا من أموال الناس بالاثم وأنتم تعلمون » .

وان القرآن يأمر بالاحسان ويفرض الزكاة ، وهي تخول الذين يستحقونها جزءا من أربعين جزءا من الثروة العامة - لا من ثروة الربح وحسب - في العام وبعد العام (١) . ومن شاء فليتهيئ نظاما اجتماعيا يبطل فيه الاحتكار ويبطل فيه أكل الأموال (بالباطل) ويأمن فيه المحروم على قوته ومعاشه ثم يتهيئ موضعا فيه للانتقاد من ناحية الصلاح والاصلاح .

ان عقل الانسان ليعجز هنا عن نقد الحياة الاجتماعية في أصولها ، الا أن يكون من عبيد الحروف والعبارات المرصوفة على غير روية ! »
ويقرر الأستاذ العقاد أن تلك الأحكام القرآنية انما هي من شأن الفكر ومن شأن الضمير حيث يقول (٢) : « ولم يكن غرضنا في الكتاب - كما ألمعنا في مستهله - ان نستشهد للقرآن من مذاهب الفلسفة ، فان كثيرا من الفلاسفة الأقدمين والمحدثين يوافقون الفلسفة القرآنية ، فلا يهمننا من ذلك الا أن يعلم المفرقون بين مجال الدين ، ومجال العلم والحكمة ، أن الأوامر والنواهي التي في القرآن قد عرضت للحكام في مجال المباحث الاجتماعية ، كما عرضت لهم في مجال العقائد الدينية ، فلم يكن فيها اعنات للفكر في سبيل ارضاء الضمير ، لانها من شأن الفكر ومن شأن الضمير » .

ويستطرد المؤلف في حديثه قائلا : « مثال ذلك أنهم زعموا أن تحريم الربا أضعافا مضاعفة مسألة اجتماعية أو اقتصادية قد عرض لها القرآن ، فأتى فيها بحكم قد يرضاه المتدينون ، ولكنه لا يرضى خبراء الاجتماع أو خبراء الاقتصاد ، لكن الفلاسفة الاقدمين والمحدثين قد عرضوا لهذه المسألة فوافقوا فيها عقيدة المسلم الذي يدين بأوامره ونواهيته : فأرسطو قد حرم الربا لأنه يجعل المال نفسه تجارة وهو وسيلة من وسائل التبادل في التجارة ، وأعداء الاستغلال من فلاسفة

(١) اي أن الزكاة مفروضة بنسبة ٢١/٢٪ سنويا من رأس المال لا من الربح وحسب - وبهذا يحد القرآن من تضخم رؤوس الاموال .
(٢) ص ٢٤٠ (الفلسفة القرآنية) .

الاقتصاد المحدثين يردون مصائب الاجتماع كلها الى تسخير الناس باستغلال رءوس الأموال ، ولم تتناول هذه المسألة قريحة أدبية عالية ، تقيسها بمقياس الشعور الانساني والكرامة النفسية الا وصفت الربا بوصمة الخسة والمعابة ، كما قال شكسبير : « انه صداً المعدن الخسيس » .

فحكم القرآن في الربا حكم لا يجافي الفكر ، ولا يعطى الضمير حقاً أكبر من حقه المقدور في تقرير المحللات والمحرمات ، وهذا كل ما يعنيننا من الموافقة بين مسألة فكرية وحكم من الاحكام التي اشتملت عليها الفلسفة القرآنية » .

طالع لقارئ في الصفحات السابقة موجزا عن « القرآن » ووجود الله ، وأقدم له في الصفحات التالية موجزا عن «محمد» ووجود الله .

فقد بعث الله محمداً (صلى الله عليه وسلم) رسولا منه للناس داعياً الى وجوده ووحدانيته وخصه بصفات - قبل البعث وبعده - لا يمكن أن تكون الا من قصده وتديره جل شأنه .

وقد أفاضت كتب السيرة في بيان تلك الصفات ، أحسن منها بالذكر كتاب سيرة ابن هشام فهو « يعد مرجع الباحثين والدارسين ، لا يعرفون لهم في الأكثر مرجعا جامعاً سواه . ويختلف الناس بعضهم عن بعض تحصيلاً وعلماً ورواية ، ويصبح مالان لأسلافهم يصعب عليهم ، ولكنهم على الرغم منها مقبلون عليه غير مصروفين عنه ، فهو (أى كتاب سيرة ابن هشام) عن رسول كريم ، ونبي عظيم ، وما أجل الأمر في النفوس ، وأبلغه من الأفتدة ، ثم هو لسان الماضين ممن عاصروا ، أو قاربوا ، وما أظلم الناس الى مثل هذه السيرة » .

وأرى في حديثي الراهب « بحيرى » والصحابي الجليل « سلمان الفارسي » على نحو ما جاء بسيرة ابن هشام ، أصدق دليل على تلك الصفات التي خص بها الله خاتم رسله قبل البعث ، والتي تفيد معنى القصد والتدبير منه جل شأنه .

وسأبدأ بحديث الراهب « بحيرى » حيث يقول ابن هشام (١) :

ثم ان أبا طالب خرج في ركب تاجرا الى الشام ، فلما تهيأ للرحيل

(١) سيرة ابن هشام - تحقيق الاستاذ ابراهيم الايبارى ص ٢٠ .

وأجمع السير ، تعلق به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فرق له وقال :
والله لأخرجن به معي ، ولا يفارقني ولا أفارقه أبدا .

فخرج به معه ، فلما نزل الركب بصرى من أرض الشام ، وبها
راهب - يقال له بحيرى - فى صومعة له ، وكان اليه علم أهل النصرانية
ولما نزل الركب بصرى قريبا من صومعة بحيرى - ذلك العام وكانوا كثيرا
ما يرون به قبل ذلك فلا يكلمهم ولا يعرض لهم ، حتى كان ذلك العام ،
صنع لهم طعاما كثيرا ، وذلك لشيء رآه وهو فى صومعته : رأى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فى الركب حين أقبلوا ، وغمامة تظله من بين القوم ،
ثم أقبلوا فنزلوا فى ظل شجرة قريبا منه ، فنظر الى الغمامة حين أظلت
الشجرة ، وتدلت أغصان تلك الشجرة على رسول الله صلى الله عليه وسلم
حتى استظل تحتها .

فلما رأى ذلك بحيرى نزل من صومعته ثم أرسل اليهم فقال : انى
قد صنعت لكم طعاما يامعشر قريش ، فانا أحب أن تحضروا كلكم ،
صغيركم وكبيركم ، عبدكم وحركم ، فقال له رجل منهم : والله يا بحيرى
ان لك لسانا اليوم ، فما كنت تصنع هذا بنا وقد كنا نمر بك كثيرا
فما شأنك اليوم ؟ .

قال له بحيرى : صدقت قد كان ما تقول ، ولكنكم ضيف ، وقد
أحببت أن أكرمكم وأصنع لكم طعاما فتأكلوا منه كلكم .

فاجتمعوا اليه وتخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم من بين القوم ،
لحدائة سنه ، فى رجال القوم تحت الشجرة .

فلما نظر بحيرى فى القوم ، لم ير الصفة التى يعرف فقال : يامعشر
قريش ، لا يتخلفن أحد منكم عن طعامى ! قالوا له : يا بحيرى ، ما تخلف
عناك احد ينبغى أن يأتيك الا غلام ، وهو أحدث القوم سنا ، فقال :
لا تفعلوا ، ادعوه فليحضر هذا الطعام معكم .

فقال رجل من قريش مع القوم : واللوات والعزى ، ان كان للوم بنا
أن يتخلف ابن عبد المطلب عن طعام من بيننا ، ثم قام اليه فاحتضنته
وأجلسه مع القوم ، فلما رآه بحيرى جعل يلحظه لحظا شديدا ، وينظر الى
أشياء من جسده قد كان يجدها عنده من صفتة ، حتى اذا فرغ القوم من
طعامهم ، وتفرقوا ، قام اليه بحيرى فقال له :

يا غلام ، أسألك بحق اللوات والعزى ألا ما أخبرتنى عما أسألك عنه
- وانما قال له بحيرى ذلك ، لأنه سمع قومه يحلفون بهما - فقال له

رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا تسألني باللات والعزى ، فوالله ما أبغضت شيئا قط بغضهما » .

فقال له بحيرى : فبالله الا ما أخبرتنى عما أسألك عنه ؟ فقال له : « سلنى عما بدا لك » فجعل يسأله عن اشياء من حاله فى نومه ، وهيئته ، وأموره ، فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبره فيوافق ذلك ما عند بحيرى من صفته .

ثم نظر الى ظهره فرأى خاتم النبوة بين كتفيه على موضعه من صفته التى عنده ، فلما فرغ أقبل على عمه أبى طالب ، فقال له : ما هذا الغلام منك ؟ قال ابنى ، قال له بحيرى : ماهو بابنك ، وما ينبغى لهذا الغلام أن يكون أبوه حيا ! قال : فانه ابن أخى ؟ قال : فما فعل أبوه ؟ قال مات وأمه حبلى به ، قال : صدقت ، فارجع بابن أخيك الى بلده ، واحذر عليه اليهود ، فوالله لئن رأوه ، وعرفوا منه ما عرفت ، ليبغنه سرا فان لابن أخيك هذا شأنا عظيما ، فأسرع به الى بلاده ! » .

هذا حديث الراهب « بحيرى » ، وتدبير الله وقصده فيه واضح بين .
أما حديث سلمان الفارسى ، كما يقصه ابن هشام ، فهو على لسان ذلك الصحابى الجليل حيث يقول :

« كنت رجلا فارسيا ، من أهل أصبهان ، وكان أبى دهقان (١) قريته ، وكنت أحب خلق الله اليه ، لم يزل به حبه اياى حتى حبسنى فى بيته كما تحبس الجارية ، واجتهدت فى المجوسية حتى كنت خادم النار التى يوقدها . قال : وكان لأبى ضيعة عظيمة ، فشغل فى بنيان له يوما فقال لى : يا بنى ، انى شغلت فى بنيانى هذا اليوم عن ضيعتى ، فاذهب اليها ، ثم أمرنى ببعض ما يريد ، ثم قال لى :

ولا تحتبس عنى ، فانك ان احتبست عنى كنت أهم الى من ضيعتى ، وشغلتنى عن كل شىء من أمرى .

قال : فخرجت أريد الضيعة التى بعثنى اليها ، فمررت بكنيسة من كنائس النصارى ، فسمعت أصواتهم فيها ، وهم يصلون ، وكنت لأدرى ما أمر الناس لحبس ابى اياى فى بيته . فلما سمعت أصواتهم دخلت عليهم أنظر ما يصنعون ، فلما رأيتهم أعجبتنى صلاتهم ، ورغبت فى أمرهم وقلت : هذا والله خير من الدين الذى نحن عليه ، فوالله ما برحتهم حتى

(١) الدهقان : شيخ القرية .

غربت الشمس ، وتوكت ضيعة أبي فلم آتھما ، ثم قلت لهم : أين أصل هذا الدين ؟ قالوا : بالشام .

فرجعت الى أبي ، وقد بعث في طلبي ، وشغلته عن عمله كله ، فلما جئته قال : أي بنى ، أين كنت ؟ أو لم أكن عهدت اليك ما عهدت ؟

قال : قلت له : يا أبت مررت بأناس يصلون في كنيسة لهم ، فأعجبني ما رأيت من دينهم ، فوالله ما زلت عندهم حتى غربت الشمس قال : أي بنى ليس في ذلك الدين خير ، دينك ودين آبائك خير منه .

قال : قلت له : انه خير من ديننا ، فخافني فجعل في رجلي قيذا ثم حبسني في بيته .

فقال : وبعثت الى النصارى فقلت لهم : اذا قدم عليكم ركب من الشام فاخبروني بهم ، فقدم عليهم ركب من الشام تجار من النصارى فأخبروه ، فقال لهم : اذا قضاوا حوائجهم ، وأرادوا الرجعة الى بلادهم ، فأذنوني بهم ، فلما أرادوا الرجعة الى بلادهم أخبروه بهم .

قال : فألقيت الحديد من رجلي ، ثم خرجت معهم حتى قدمت الشام ، فلما قدمتها قلت : من أفضل أهل هذا الدين علما ؟ قالوا : الأسقف في الكنيسة ، فجئته فقلت له : اني قد رغبت في هذا الدين فأحببت أن أكون معك ، وأخدمك في كنيستك فأتعلم منك وأصلي معك ، قال : ادخل ، فدخلت معه ، وكان رجل سوء ، يأمرهم بالصدقة ، ويرغبهم فيها ، فاذا جمعوا اليه شيئا منها اكتنزه لنفسه ، ولم يعطه المساكين حتى جمع سبع قلال من ذهب ، فأبغضته بغضا شديدا لما رأته يصنع .

ثم مات ، فاجتمعت اليه النصارى ليدفنوه فقلت لهم : ان هذا كان رجل سوء يأمركم بالصدقة ، ويرغبكم فيها ، فاذا جئتموه بها اكتنزها لنفسه ، ولم يعط المساكين منها شيئا . فقالوا لي : وما علمك بذلك ؟ قلت لهم : أنا أدلكم على كنزه . قالوا : فدلنا عليه ، فأريتهم موضعه ، فلما رأوه قالوا والله لا ندفنه أبدا ، فصلبوه ورجموه بالحجارة ، وجاءوا برجل آخر فجعلوه مكانه .

قال سلمان : فما رأيت رجلا كان أفضل منه ، وأزهد في الدنيا ، ولا أرغب في الآخرة ، ولا أدأب ليلا ونهارا منه ، فأحببته حبا لم أحبه شيئا قبله . ثم حضرته الوفاة فقلت له : يا فلان ، اني قد كنت معك ، وأحبك حبا لم أحبه شيئا قبلك وقد حضرك ماترى من أمر الله تعالى ، فالى من توصى بي ؟ وبم تأمرني ؟ قال : أي بنى ، والله ما أعلم اليوم أحدا .

على ما كنت عليه ، فقد هلك الناس ، وبدلوا وتركوا أكثر ما كانوا عليه
ولا رجلا بالموصل ، وهو فلان ، وهو على ماكنت عليه ، فالحق به .

قال : فلما مات وغيب لحقت بصاحب الموصل ، فقلت له : يا فلان ،
بن فلانا أوصاني عند موته أن ألق بك ، وأخبرني أنك على أمره ، فقال
لي: أقم عندي فأقمت عنده ، فوجدته خير رجل على أمر صاحبه ، فلم يلبث
أن مات ، فلما حضرته الوفاة قلت له : يا فلان ، ان فلانا أوصى بي إليك
وأمرني باللحوق بك ، وقد حضرك من أمر الله ماترى ، فالى من توصى بي؟
وبم تأمرني ؟ قال : يا بنى ، والله ما أعلم رجلا على مثل ماكنسا عليه الا
بوجلا بنصيبين ، وهو فلان ، فالحق به .

فلما مات وغيب لحقت بصاحب نصيبين ، فأخبرته خبري ، وما
تأمرني به صاحبه . فقال : أقم عندي ، فأقمت عنده ، فوجدته على أمر
صاحبيه ، فأقمت مع خير رجل . فوالله ما لبث أن نزل به الموت ، فلما
حضر (أى بدأ يحتضر ويموت) قلت له : يا فلان ، ان فلانا كان أوصى
بى الى فلان ، ثم أوصى بى فلان إليك ، فالى من توصى بى ؟ وبم تأمرني ؟
قال : يا بنى ، والله ما أعلمه بقى أحد على أمرنا أمرك أن تأتبه الا رجلا
يعمورية من أرض الروم ، فانه على مثل ما نحن عليه ، فان أحببت فآته
بغانه على أمرنا . فلما مات وغيب لحقت بصاحب عمورية فأخبرته خبري ،
فقال : أقم عندي ، فأقمت عند خير رجل على هدى أصحابه وأمرهم ،
واكتسبت حتى كانت لى بقرات وغنيمة ثم نزل به من أمر الله تعالى ، فلما
حضر قلت له : يا فلان ، انى كنت مع فلان فأوصى بى الى فلان ، ثم أوصى
بى فلان الى فلان ، ثم أوصى بى فلان إليك ، فالى من توصى بى؟ وبم تأمرني؟
قال : أى بنى ، والله ما أعلمه أصبح اليوم أحد على مثل ما كنا عليه من
الناس أمرك به أن تأتبه ، ولكنه قد أطل زمان نبى ، وهو مبعوث بدين
إبراهيم عليه السلام ، يخرج بأرض العرب ، مهاجرة الى أرض بين حرتين ،
بينهما نخل به علامات لا تخفى ، يأكل الهدية ، ولا يأكل الصدقة ، وبين
كتفيه خاتم النبوة فان استطعت أن تلتحق بتلك البلاد فافعل .

ثم مات وغيب ، ومكثت بعمورية ما شاء الله أن أمكث . ثم مر بى
قفر من كلب (١) تجار ، فقلت لهم : احملونى الى أرض العرب وأعطيكم
بقراتى وغنيمتى هذه . قالوا : نعم ، فأعطيتهموها وحملونى معهم ، حتى
إذا بلغوا وادى القرى ظلمونى فباعونى لرجل يهودى عبدا ، فكنت عنده ،
ورأيت النخل ، فرجوت أن يكون البلد الذى وصف لى صاحبنى .

(١) أى تجار من قبيلة كلب .

فبينما أنا عنده اذ قدم عليه ابن عم له من بنى قريظة من المدينة ، فابتاعني منه ، فحملني الى المدينة ، فوالله ما هو الا أن رأيتها فعرفتها بصفة صاحبي ، فأقمت بها ، وبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأقام بمكة ما أقام ، لا أسمع له بذكر مع ما أنا فيه من شغل الرق ، ثم هاجر الى المدينة ، فوالله انى لفى رأس عذق (١) لسيدى أعمل له فيه بعض العمل ، وسيدى جالس تحتى ، اذ أقبل ابن عم له حتى وقف عليه ، فقال : يا فلان ، قاتل الله بنى قيلة ، والله انهم الآن لمجتمعون بقباء على رجل قدم عليهم من مكة اليوم يزعمون أنه نبي .

فلما سمعتها أخذتني رعدة ، حتى ظننت أنى ساقط على سيدى ، فنزلت عن النخلة فجعلت أقول لابن عمه : ماذا تقول ؟ ففضب سيدى ، فلكنى لكمة شديدة ، ثم قال : مالك ولهذا ؟ أقبل على عمك ، قلت : لا شيء ، انما أردت أن أستنبئه عما قال !

وقد كان عندى شيء قد جمعته ، فلما أمسيت أخذته ، ثم ذهبت به الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو بقباء ، فدخلت عليه فقلت له : انه قد بلغنى أنك رجل صالح ، ومعك أصحاب لك غرباء ذوو حاجة ، وهذا شيء قد كان عندى للصدقة فرأيتكم أحق به من غيركم ، وقربته اليه ! فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأصحابه : « كلوا » ، وأمسك يده فلم يأكل ، فقلت فى نفسى : هذه واحدة . ثم انصرفت عنه فجمعت شيئاً ، ثم جئته به فقلت له : انى قد رأيتك لا تأكل الصدقة ، وهذه هدية أكرمتك بها ، فأكل رسول الله صلى الله عليه وسلم منها ، وأمر أصحابه فأكلوا معه فقلت فى نفسى : هاتان ثنتان ! ثم جئت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو ببيقع الفرقد (٢) وقد تبع جنازة رجل من أصحابه ، وعلى شملتان لى (٣) وهو جالس فى أصحابه ، فسلمت عليه ، ثم استدرت أنظر الى ظهره ، هل أرى الخاتم الذى وصف لى صاحبي ؟ .

فلما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم أستدبرته عرف أنى أستثبت من شيء وصف لى ، فألقى رداءه عن ظهره ، فنظرت الى الخاتم فعرفته ، فأكببت عليه أقبله وأبكى ، فقال لى رسول الله صلى الله عليه

(١) بمعنى فوق نخلة -

(٢) بيوع الفرقد : مقبرة أهل المدينة -

(٣) الشملة : نوع من غطاء الرأس .

وسلم : تحول ، فتحولت فجلست بين يديه ، فقصصت عليه حديثي ، فأعجب رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يسمع ذلك أصجابه !

وكما حفلت كتب « السيرة » بصفات محمد صلى الله عليه وسلم قبل البعث ، فإنها حفلت أيضا بصفات له بعد البعث ، تدل دلالة واضحة على قصده الله وتدييره جل شأنه .

ولمسا كان المجال هنا لا يتسع للافاضة ، فسأكتفى بتلك الكلمات التي وردت عنه عليه السلام في كتاب « احياء علوم الدين » للإمام الغزالي حيث يقول (١) :

«وروى ان عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، سمع بعد موت رسول الله صلى الله عليه وسلم يبكى ويقول : بأبى أنت وأمى يا رسول الله ، لقد كان جذع تخطب الناس عليه (٢) ، فلما كثر الناس اتخذت منبرا لتسمعهم ، فحن الجذع لفراقك حتى جعلت يدك عليه فسكن ، فأمتك كانت أولى بالحنين اليك لما فارقتهم . بأبى أنت وأمى يا رسول الله لقد بلغ من فضيلتك عنده ، أن جعل طاعتك طاعته . فقال عز وجل : «من يطع الرسول فقد أطاع الله » بأبى أنت وأمى يا رسول الله لقد بلغ من فضيلتك عنده أن أخبرك بالعفو قبل أن يخبرك بالذنب فقال تعالى : « عفا الله عنك لم أذنت لهم ؟ » بأبى أنت وأمى يا رسول الله لقد بلغ من فضيلتك عنده أن بعثك آخر الأنبياء وذكرك في أولهم فقال عز وجل : « واذ أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وإبراهيم الآية » بأبى أنت وأمى يا رسول الله لقد بلغ من فضيلتك عنده أن أهل النار يودون أن يكونوا قد اطاعوك وهم بين أطباقها يعذبون يقولون : « يا ليتنا أطعنا الله وأطعنا الرسول ! » بأبى أنت وأمى يا رسول الله لئن كان موسى بن عمران أعطاه الله حجرا تنفجر منه الانهار فاذا بأعجب منه اصابعك حين نبع منها الماء صلى الله عليك . بأبى أنت وأمى يا رسول الله لئن كان سليمان بن داود اعطاه الله الريح غدوها شهر ورواحها شهر فاذا بأعجب منه البراق حين سريت

(١) الجزء الاول ص ٢٩١ .

(٢) جاء بكتاب : «حياة الحيوان الكبرى» خلال الحديث عن «الارضة» : وروى ابن سعد وابن ماجه في سننه من حديث أبى بن كعب رضى الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلى الى جذع فاتخذ له المنبر ، فحن ذلك الجذع اليه حنين العشار ، حتى مسح رسول الله صلى الله عليه وسلم فسكن ، فلما هدم المسجد وغير أخذ ذلك الجذع أبى بن كعب فكان عنده في داره حتى بلى وأكلته « الأرضة » وعاد رفاتا .

عليه الى السماء السابعة (١) ثم صليت الصبح من ليلتك بالأبطح صلى الله عليك . بأبى أنت وأمى يارسول الله لئن كان عيسى بن مريم أعطاء الله احياء الموتى فاذا بأعجب منه الشاة المسمومة حين كلمتك وهى مشوية فقالت لك الذراع لا تأكلنى فانى مسمومة !

بأبى انت وأمى يارسول الله لقد دعا نوح على قومه فقال: «رب لاتذر على الأرض من الكافرين ديارا» ولو دعوت علينا بمثلها لهلكنا كلنا . فقلقد وطىء ظهرك وأدمى وجهك ، وكسرت رباعيتك فأبيت أن تقول الا خيرا فقلت : « اللهم اغفر لقومى فانهم لا يعلمون الخ » .
ويقول الامام الغزالي فى كتابه « احياء علوم الدين » أيضا :

« ان الله سبحانه قد أرسل محمدا صلى الله عليه وسلم خاتما للنبيين وناسخا لما قبله من شرائع اليهود والنصارى والصابئين وأيده بالمعجزات الظاهرة والآيات الباهرة كانشقاق القمر وتسبيح الحصى وانطاق العجماء وما تفجر من بين أصابعه من الماء .

ومن آياته الظاهرة التى تحدى بها جميع العرب القرآن العظيم ، فانهم مع تميزهم بالفصاحة والبلاغة تجمعوا لسبه ونهيه وقتله واخراجه كما أخبر الله عز وجل عنهم ، ولم يقدروا على معارضته بمثل القرآن اذ لم يكن فى قدرة البشر للجمع بين جزالة القرآن ونظمه . هذا مع ما فيه من أخبار الاولين مع كونه (أى الرسول عليه الصلاة والسلام) اميا غير ممارس للكتب، والانباء عن الغيب فى أمور تحقق صدقه فيها فى الاستقبال

(١) يقول صاحب كتاب «حياة الحيوان الكبرى» عن البراق : انه الدابة التى ركبها سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم ليلة الاسراء ، وركبها الانبياء عليهم الصلاة والسلام ، وهذا القول الاخير من اشتراك جميع الانبياء فى ركوب البراق يحتاج الى نقل صحيح . وكلمة البراق مشتقة من البرق الذى يلمع فى الغيم كما روى فى حديث المرور على الصراط : « فمتهم من يمر كالبرق الخاطف ، ومنهم من يمر كالريح العاصف ، ومنهم من يمر كالفرس الجواد » .

وفى الصحيح أن البراق دابة دون البغل وفوق الحمار ، أبيض ، يضع خطواته عند أقصى طرفه .
ويؤخذ من هذا انه أخذ من الارض الى السماء فى خطوة ، والى السموات السبع فى سبع خطوات .

ويقول المؤلف نفسه أيضا عن البراق نقلا عن صاحب «المقتفى» : واختلف الناس هل ركب جبريل عليه السلام مع صلى الله عليه وسلم ؟ فقيل نعم كان رديفه صلى الله عليه وسلم . قال والظاهر بجندى أنه لم يركب معه لأنه صلى الله عليه وسلم هو المخصوص بشرف الاسراء .

كقوله تعالى : « غلبت الروم في أدنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون
في بضع سنين ٠٠٠ الآية » (١) .

وبعد فيا أيها القارئ :

بدأت حديثي معك بتلك العبارة التي وردت بكتاب « المؤتمر العلمي
العربي الثالث » عن تلك الطاقة التي لا يعرف سرها ، والتي في الحين
يعد الحين تجعل كتلا متحركة من الهواء البارد تنحدر من أعالي هضاب
القارة المتجمدة الجنوبية ، فتحدث في جو الارض أمواجا ترجه رجا وتؤثر
في الارض كلها .

ثم تطرق بنا الحديث عن « ذات الله تعالى » عالم هذا السر وغيره من
الاسرار التي تخفى علينا . ورأينا ان الامام الغزالي كان على حق ابلج حين
قرر ان اول ما يستضاء به لمعرفة وجوده تعالى هو القرآن الكريم . ذلك
ان الانسان « العاقل » صاحب « النوق » لن يجد تفسيراً لأسرار الطبيعة
مثلا عند القارة المتجمدة الجنوبية أيسر من قوله تعالى :

« ألم تر أن الله يزجي سحابا ثم يؤلف بينه ثم يجعله ركاما ، فترى
الودق يخرج من خلاله . وينزل من السماء من جبال فيها من برد فيصيب
به من يشاء ويصرفه عن من يشاء . يكاد سنا برقه يذهب بالابصار ،
يقلب الله الليل والنهار ، ان في ذلك لعبرة لأولى الأبصار » .

وكان من فضله علينا ، نحن أمة العرب ، اننا من اقرب الامم اليه ،
واكثرها معرفة به ، اذ كان خاتم رسله جل شأنه منا ، ونشأ في ربوعنا ،
وتكلم بلغتنا ، وقرر - جل شأنه - في محكم كتابه عنا : « كنتم خير أمة
أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف ، وتنهون عن المنكر » .

ومن ثم فقد قامت حضارتنا على رسالة « الاسلام » . ولهذا قيل : (٢)
اتفق علماء الاجتماع والسياسة والمؤرخون من الأمم المختلفة على أن
العرب ما نهضوا نهضتهم الأخيرة بالمدينة والعمران الا بتأثير الاسلام في
جمع كلمتهم واصلاح شئونهم النفسية والعملية » .

(١) في تفسير ابن عباس ان أهل فارس وهم المجوس عبدة النيران قهروا الروم وهم أهل
الكتاب ، فافتنم بذلك المؤمنون ، وسر به المشركون ، وقالوا نحن نقلب على أهل
الايان ، كما قلب أهل فارس على الروم . فجاء في القرآن ما معناه : ان الروم
سيغلبون الفرس عند رأس سبع سنين .

(٢) من « التعريف بكتاب الاعتصام » الملحق بالجزء الاول منه - وهذا التعريف للاستاذ محمد
رحيم رضا منشي « المنار » وناظر مدرسة دار الدعوة والارشاد .

ولهذا فان العرب لا يعرفون حضارة تجمعهم غير حضارة الاسلام ،
وأول ركن لهذه الحضارة هو الايمان بوجود الله ووحدانيته ، ذلك الايمان
الذى ينضوون جميعا تحت لوائه وقد أحسن من قال :

بك يا ابن عبد الله قامت سمحة
بالحق من ملل الهندي غراء
بنيت على التوحيد وهو حقيقة
نادى بها سقراط والقدماء
والله فوق الخلق فيها وحده
والناس تحت لوائها اكفاء

لهذا قدمت في ذلك الكتاب ، هذا الجزء اليسير عن معرفة « ذات
الله » على النحو الذى أفادتنا به كتبه المقدسة ، أو كما حاول أن يحيط بها
الفكر الانسانى معتمدا على العقل والبرهان ، وذلك لايمانى أن « معرفته »
تعالى هى عماد حضارتنا ، وأن العرب اذا أرادوا استرداد حضارتهم
المفقودة - واول سماتها وحدة الشمل - فليبدءوا ببذل مزيد من العناية
بتعريف الجماهير بالله تعالى ، وليكونوا على يقين أن حضارتهم قامت على
أساس من المفاهيم « الروحية » و « المادية » على الصورة التى تكفل لهم
أن يتقدموا سائر الأمم ، أو على حد تعبير العقاد فى نهاية مقدمة كتابه
« الفلسفة القرآنية » :

« وفى هذا العصر الذى تتصارع فيه معانى الحياة بين الايمان
والتعطيل ، وبين الروح والمادة ، وبين الأمل والقنوط ، تلوذ الجماعات
الاسلامية بعقيدتها ولا تخطيء الملاذ ، لأنها عقيدة تعطيها كل ما يعطيه
الدين من خير ولا تحرمها شيئا من خيرات العلم والحضارة » .

وإذا رأى اساتذتى المتخصصون أننى اقدمت - غير متخصص - على
تقديم هذه الكلمات عن « الاله الواحد » فذلك لشعورى بحاجة الجماهير
فى هذا العصر الى المزيد من التعرف بذاته تعالى ، على هدى الطريق الذى
يناسبها حتى تبلغ ماتصبو اليه دائما من أمن ورفاهية .

ان الجماهير فى حاجة الى معرفة الله تعالى ، فى الحقل ، وفى
المصانع وفى الديار وخارج الديار ، وفى كل مكان يتردد فيه انسان ،
وهذا اساس كل صلاح واصلاح .

وإذا خيل للبشر فى أية بقعة من الارض أن باستطاعتهم تحقيق
الامن والرفاهية لأنفسهم فى اطار من المفاهيم المادية فقط دون المفاهيم

«الروحية ، فانهم ولا شك مخطئون فى ذلك الحيال ، لأنهم لن يصلوا الى غايتهم عن هذا الطريق وحده ، وليس لدى دليل على صحة ذلك أبلغ من تلك المآسى الانسانية التى تشهدها البشرية على مر العصور والتى ترجع فى حقيقتها الى عجز المفاهيم المادية وحدها عن منع وقوعها بدون وجود المفاهيم الروحية الى جانبها . وقمة هذه المفاهيم هى « معرفة » الله تعالى الذى وعد من يؤمن به بالغيب فوزا عظيما فى قوله تعالى :

« وأزلقت الجنة للمتقين غير بعيد ، هذا ما توعدون لكل أبواب حفيظ من خشى الرحمن بالغيب وجاء بقلب منيب» (١) كما عرف المؤمنين به حقا فى قوله تعالى «انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا.» (٢) ورحم الله الامام السهيلي حيث يقول :

يا من يرى ما فى الضمير ويسمع
أنت المعد لكل ما يتوقع
يا من يرجى للشدائد كلها
يا من اليه المشتكى والمفزع
يا من خزائن رزقه فى قول كن
أمنن فان الخير عندك أجمع
مالى سوى فقرى اليك وسيلة
فبالافتقار اليك فقرى أدفع
مالى سوى قرعى لبابك حيلة
فاذا رددت فأى باب اقرع ؟
ومن الذى ادعو وأهتف باسمه
ان كان فضلك عن فقيرك يمنع
حاشى لجودك أن تقنط عاصيا
فالفضل أجزل والمواهب أوسع

فيا جماهير الناس : الى مزيد من « التعرف » ب « الله » وبأبها
العالمون الى مزيد من تعريفنا به تعالى .

(١) من سورة ق .

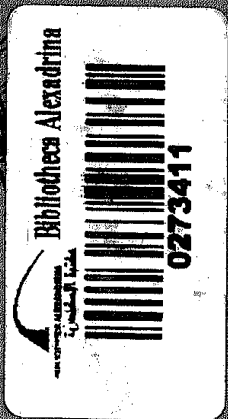
(٢) من سورة الحجرات .

الفهرس

الصفحة	الموضوع
٣	مقدمة
٥	المعرفة
٤٩	طريقة المشاهدة (أو التصوف)
٩١	الطريق الثالث

الدار القومية للطباعة والفتنر

الدار القومية للطباعة والنشر



العدد ١٣٣

ص

التمن ٢٠

١٩٦٥/١/٢٧

Thanks to
assayyad@maktoob.com

To: www.al-mostafa.com